الحاشية على الحاشية القديمة

ملا نظام الدين

مجموعه م
حاشیه مولانا عصام الدین
مرقومه حاشیه کرم تجرید
ومباحث سر خبه
مالکه سلطان حسن علی عجم



رب يسر بسم الله الرحمن الرحيم وتمم بالخير

لله الحمد من كل حدث وقديم والصلوة على الوهاج القمر القويم محمد بن النبي خاتم الرسل الكريم الذي مجرد عن
نصاب التجريد والسويد الاتم الحسيم قوله قوله في الحاشية قيل لم يرد به معناه الخ اقول مراده بالزيادة في
المبالغ قال السيد قدس سره الشريف لم يرد به معناه بل بانه اول متعد والغني من التعسف من حيث به
بزيادة الكرم في الجملة وحاصله انه لو خص لواحد كامير المومنين علي كرم الله وجهه لخصت الصلوة بمعنى ان
الاستحقاق اولادة الكرام استحاقه كما هو مذهبه بل مذهب كل من اتبع الهدى اي الاختصاص كل بكرم بكذا
نقل عنه قدس سره في الحاشية المعلقة على حاشية على شرح التجريد بقية الشارح في الحاشية بان افعل
التفضيل المضاف له معنيان الزيادة على جميع ما عداه مما اضيف اليه والزيادة على الجميع مطلقا والدول
لا يجوز ان يراد المعتد واما افعل بمعنى الزيادة في الجملة فلم يحرر نظر يعقبه المحشي المحقق بما سمعته ولقد
كثر المقال فيه والقول الفصل ان اسم التفضيل يدل على الزيادة على اصل الفعل بحيث اذا قيس جميع
ما وجد من ذلك الفعل في المفضل الى جميع ما يوجد منه في المفضل عليه يكون ازيد فان اراد السيد قدس
سره ان الزيادة انما اعتبرت في الكرم المطلق لا في خصوص مرتبة ولا وجميع الانواع للمكارم فليس معنى
ثالثا كما ظنه الشارح وهذا المحتمل عبارته فليحمل عليه وان اراد الزيادة في حصة من الكرم وهو الظاهر من
اللفظ ولذلك حمل عليه المحشي المحقق على ما يلوح في حواشيه في هذا التي فهو معنى ثالث باعتبار اخذ

خصوص

خصوص يفضل فيه من الابناء من الاسا كيف اذا فرض زيدا علم في مسايل الصلوة وعمرو اعلم
في بعض مسايل التوحيد والصفات وغير بما له مهارة كلية بساير العلوم وفي الصلوة ايضا لكن
نزل منهما يطلق عليهما اعلم الناس وما قال المحشي في الحاشية ان الحدث المعتبر في الفعل والمشتقات
في قوة مرة فيكون مفاد الفرد المنتشر فالزيادة المعتبرة في اسم التفضيل الزيادة في فرد
من افراد حدثه ولئن سلم ان المعتبر هو الزيادة في اصل الفعل فلا شك في جواز استعماله
في غير المعني ولو مجازا والسيد لم ينص على انه الموضوع له فمعنيه ان الحدث المفاد في ضمن المشتق
...اليه الماخوذة بلا شرط شي على ما هو المذاهب عند السليقة الجيدة وان كانت انكره عند البعض
فحلالين يسلم بلا شبهة في ان الزيادة في اسم التفضيل بالمعني الذي مر ثم ان المجاز للضرورة
...لسيه فلا صحة له بل انما له احتمال مرجوح في كلام الشارح ظاهر في ان السيد اخترع معني ثالثا باعتبار المضاف
الثلثة زعم ان معني في البدانة اعم من ان يكون جميع ما عداه من المضاف اليه او بعضه ونحوه وهو يدل
...عليه فعلي هذا انجه ما ذكره المحشي واورده في الحاشية بقوله وبالجملة فلا وجه للايراد عليه بانه معني ثالثا
باعتبار المضاف اليه للمعنيين الحاصلين من الاضافة فانه تحقيق للزيادة المعتبرة في نفس الطبعه و
...ان انما يحصلان بالاضافة ... ان يقال ان مقصود الشارح ان افعل التفضيل انما يفيد
زيادتين في اصل الفعل واما الزيادة في فرد فلم يرد قط وهو مندفع بما ذكرنا لا بما ذكره المحشي
...كه لو حسنا اليه ثم ان السيد اراد المعني الاول وهو انط من كلامه حيث اراد المنا ول للمعنيه
...ن الفرد لا من قوله من محو به فان افعل التفضيل بالمعني قد يكون من جنس المضاف اليه كقول
... افضل قريش وقد لا يكون فذلك الا في ام افاده للاحوال زيادة في التوضيح وايضا هذا الا
استعمال شايع في مرد ال ... صلى الله عليه وعلى اله وسلم كل اكرم من اخر فيحتمل الاكرم لجلي
... لا تعين المفضل والمفضل عليه والقول بان المراد والجماعة المبهمة وكل جماعة من الاحياء المتبادرة

من الاعلى على اقدار مدارجهم اكرم من سواه مما هو يستفيد ان اراد المعنى الثاني ففيه ونه لا بد من التطابق
ح وقد علم المتناول فالاصلح ان يراد المفرد وح يطابق قال الشارح بل وان لا يكون المكرب بصورة
بصورة الخ ولا يبعد ان يكون المراد على هذا الاحتمال معناه اللغوي وفيه تعظيمهم ثم انه كرم الله وجهه ان
اريد الاستغراق بناء على النكرة قد يستعمل للعموم في الاثبات فيتناول متعدد والكلام بعيد او ان الذي
على المعنى العلمي فالاشارة الى العلو في الدرجة بحث الكتابة قوله اقول هذا هو الظاهر فالسبقة
يكرهون الخ نعم ان في صلواتهم المأثورة عندهم عن السلف بدون كلمة على لكن الا ايقالي
بايرادها في بعض خطب كتبه والاظهر قوله لحديث نقله في ذلك من فصل بيني وبين آلي بعلي
لم ينل شفاعتي وفي رواية فقد جفاني وهذا يدل على التحريم فالكراهة ان كانت لحجة فلا
كلام والا فيحمل على الترهيب والا فالمستبعد جدا ان ترك على يستوجب هذا الوعيد
الشديد وما قيل ان مثل هذه الاحكام توقيفية فلا وجه للاستبعاد مدفوع بان هو اكثر
موارد الشرع يعيد ذلك وللمناقشة مجال فيه وقد نوقش في صحة الرواية عندهم والغير
اصل الكلام وقد هذرنا اليه وقد يقرا في الحديث السمة كرم الله وجهه المعنى ح فرق بينه صلى الله
وعلى آله وسلم وبين آله بامير المؤمنين بان لم يدرجه في الاول وهذا المعنى وجيه الا ان الاحاديث
انما نقلت الآيات لا بالكتابة ولا يبعد ان يقال ان المراد ان الفاصل بينه صلى الله عليه وعلى آله
وسلم وبين الآل لكلمة على بان يدخلها عليه لا عليهم فلا مصلي عليهم محروم ذلك بان الصلوة
يلزمه على تحكى بها وقد يقال ان عنوان الآية لعله معتبرة فلا يرجح المدخول واحدا من التوجيهين
وربما يتوهم بعيد الاختصار آه قد يتوهم انه للاختصار ح فانه لا فرق في الكتابة ولا في العبارة
في عدة النقوش والحروف واما زيادة الباء المثناة فلا شبهة في افادة فائق مقصود ح وجه
ان العبارة ح يكون مشتملا على ما لا بد من ذكره بخلاف كلمة على فان اعادة الجار غير لازم ورد

يكون فصيحا

يكون خصيصا ايضا فيشمل على زيادة تمكين الاختصار عنها والقابل لصدوه لا يقال انه في ترك التصريح تفخيم ثانيا لانا نقول نعم لكن في التصريح الا فوايد جمة كالتيمن بصريح الاسم وبراعة الاستهلال والتصريح بحقيقة ما خولف فيه وايضا ذكر الموصوف المقدر نعته لا يعد بطا بخلاف كلمة على مفادة لاسيما في مقام قصد الايجاز اتمام نعم انه لا يخرج الى الحشو المفسد وانما يخرج الى الاطناب الفصيح ولكن الترك مهنا افصح لاقتضاء المقام وما يقال ان المقدر زايد على العبارة على تقدير كلمة على الجارة بخلاف ما اذا كان اسمه كرم الله وجهه لان معنى حرف الجر مراد في نظم الكلام وليس في ظاهر العبارة ما يؤديه فيلايم غرض المصنف من الاختصار فالعبارة موجزة والمعنى زايد على تقدير الاسم بخلاف ما اذا كان على جارة فان المعنى على حسب العبارة فهي مساوية فيبعد عن كلام المحشي ومع ذلك لا يخلو عن شيء فان كلمة على مذكورة على المعطوف عليه مثلا لا يعد موجزا وما اشتهر ان العطف في حكم تكرير العامل فهو غير ضار كيف كونه في حكمه لا يوجب التقدير ولذلك قال الاصوليون ان الاصل في العطف ان تعلق المعطوف بعين ما تعلق به المعطوف عليه وقد يقرر بان غير كر في القرينتين الاوليين اسم الله تعالى واسمه نبيه عليهما في النسخ المتعارفة فالقرينة الثانية ينبغي ان تكون على طبقهما بان لا يكون مصرحة باسم منبها على قوة اكرم الاحياء به كرم الله وجهه ولا يخفى عليك ان ذلك يرجح ترك الاسم على الذكر في نفسه لا على الذكر في هذا المقام فان فيه فوايد جمة كالموافقة للمذهب والتيمن والابعاد عن توهم المخالف كالخوارج ونحوه ونعض حسن التطابق لا يزيد على هذه الفوايد مع ان التنبيه لا يخلو عن خفاء فانه على تقدير الترك ليس نص فيه كرم الله وجهه فانه اريد به العم المتعدد الا ان يقال ان القابل حمله على الواحد وصفه الافراد مؤيده وايضا علو طبقه بالنسبة الى من عداه تبادره او ان المراد بالاختصاص اختصاص كل من صلى عليهم مع انه يمكن ان يقال ان المراد المعنى اللغوي كما عرفت قوله اكتفاء بالاصل وما

للاختصاص رعاية لنوع من البراعة الاستهلال لتحصيل وجوها من الترادف والتداخل فافهم وانما
لم يكتف بالبراعة واختار النوع لدال على لو كانت العبارة ايضا يتحقق البراعة فان اكرم الاحباء
هو امير المؤمنين منفردا او مع غيره وكل مبحوث عنه في الفن ولكن في صريح الاسم نوع من البراعة
ليس في العبارة قوله وان لم يستقل ببعضه كالسمع والبصر الاولى ان تمثيل بالكلام فان كونهما مما لا
سبيل للعقل فيه محل خفاء كيف ان البصر بالة ادراك المبصرات على نحو الاحساس منها كسب لا السمع
لا تسميته اصلا وهو حاصل في حقه تعالى بدون الة جسمانية وغير جسمانية بخلاف الانسان وتحقيقه
في موضعه قوله واقول الظاهر ان مراده المعاد الجسماني فانه هو المقصد الاقصى الخ اورد عليه بان
نيل اللذة والالم لا يتاتى في الجسماني وايضا ان الشارح قسم المعاد في بابه الى قسمين وحكم بوقوع
كليهما واشار بينهما الى ما ذكرنا فكيف يصح ان المراد احد القسمين بخصوصه والجواب ان
المقصود ان المتعارف في السنة اهل الشرع هو المعاد الجسماني بمعنى ارجاع الروح متعلقا
بالجسد بعد الموت على حسبه وهو الذي نطق به الشرائع الحقة وجل احواله مما لا يستقل بها العقل ونيل
اللذة والالم حال المعاد الروحاني فقط كما يراه الحكماء او مطلق المعاد الشامل للروحاني فقط كما
هو مذهب الفلاسفة والجسماني بمعنى علمت واما كونه حال الخصوص الجسماني فهما لا يهتدي اليه
العقل استقلالا وما ذكره الشارح في باب المعاد انما اراد به ان اعادة الروح بعد الموت ثابتة
وكذا اعادة الجسد وهو لا يدل على ان ما ذكره هنا شامل لهما ابتداء بعد ان يقول ان نفس المعاد
الجسماني وان كان سمعيا لكن ترتب نيل السرور والشرور عليه ليس سمعيا محضا وهو ظ ويدفع
بان مراد الشارح بعدم الاستقلال اعم من ان يكون بالنظر الى المحمول او الموضوع او كليهما
فلا غبار عليه ثم انه وان سلم فلا شبهة في انه نادرة فهو كالعدم فلا مضايقة في ايراد صيغة
العموم الاستغراقي قوله ولا يخفى انه ليس في كلام الشارح اشعار الخ اورد عليه بان القائل لا يشعر كلامه

بالاستقلال

باستقلال العقل جميع احوال المبدا بل مقصوده ان احوال المبدا بعضها سمعي واكثر احوال المعاد
كذلك فلو نظمهما في سلك واحد لكان اظهر لثبت الاحتياج الى المعلم بالنظر الى كلا المقصدين
رابعها ان قول الشارح وما يشتغل به العقل بعد حصر المقصود الاقصى في المبدا والمعاد والحكم على
المعاد بان كل احواله سمعي ظاهر في ان المراد ما يستقل جميع احوال المبدا حتى لا يلزم الاجمال
في البيان ولو لا يفي النظير ان والجواب ان المقصود الاهم في هذا المقام هو بيان وجه الحصر في
المقاصد الستة واما الاصلاح الى المقصدين من جهة المبدا والمعاد فمعزل عنه وهو حاصل فيما ذكره
الشارح بلا كلفة ثم ان الشارح ذكر ان المعاد سمعي كله ولم يذكر ان احوال المبدا كذلك بل غير العنوان
الى ان السمعيات محتاجة الى العلم المتفق والمختلف فيه فقد اشعر بان المبدا ليس كالمعاد
وبين المطلوب بان السمعيات مطلقا كونها الى البحث عن المعلم وح ثبت الاحتياج
الى المقصدين وهو المقصود سمعي قوله ولا يخفى الخ ان القايل ان فهم الاشعار فليس في موضعه
هذا ثم ان القايل ان اراد ان في كلام الشارح سقما فليس كذلك كما ذكره المحشي المحقق وان اراد ان
في عبارته شائبة قلق فلا نسلم ما ذكرت فانه ادفع للشغب لم يرد عليه شي الا ما قد سلف
فتدبر قوله لانا نقول هذا كلام على السند الاخص قيل وايضا يرد عليه ان اريد بجواز عدم الاستقلال
احتمال العقل وتجويزه فهو منع في مقابلة المنع وان اريد الجواز الوقوعي فهو ممنوع والجواب
عنه وعما ذكره المحشي المحقق ان استقرا البحث عن المعاد يهدينا الى الاكثرية فهو احتمال وقوعي
كيف ان ما ثبت من الشريعة من احوال المعاد اكثر جدا مما هو غير سمعي وهذا القدر يكفي في الاظهرية
ولعله ظاهر ثم ان السايل ان كان مقصوده الاخلال في السند الوقوع اصل المنع فهو في مشابهة
ثم الاظهر ان يقال في وجه الحصر ان المقصد الاقصى هو العلم بالمبدا والمعاد فلا بد منهما من مقصدين
ثم هما يحتاجان الى المعلم فلا بد من مقصدين ثم الكل يفتقر الى البحث عن الممكنات الخ قوله

اراد بالمعارف الالهية بالايوف الا بتوفيق الله تعالى لعدم استقلال به فظا الحاشية ان بعضهم
صحفه وظن ان هذا اللفظ بتقديم الفاء على القاف فاعترض بان كل العلوم كك والظاهر انه
غير وارد على العبارتين لشيء بحيث التعارف وبدلكنه قوا لعدم استقلال الفعل فيه وارد في
الظاهر عليهما اما عدم الورود على ما اوردوه فلان التعارف في مثله ان يكون المعروه هو ما هيه
لا يضع العبد نفسه بل باعانة صاحب الناموس ولعدم استقلال الفعل مويد لهذا المعنى لظهور ال
عاقلا فضلا عن امثال المحشي لا يعلل افاضة العلوم من الله تعالى به لظهور ان الفعل سواء كان
مستندا او لا فلا يكسب الكمال الا بالافاضة الالهية لاسيما عند اهل العلم اما الورود فلان التوقيف
هو الاطلاع وافاضة العلوم وهو من الله تعالى بالنسبة الى كل علم فلا وجه للتخصيص قول الشارح و
الامام ايضا عند البعض وهم الشيعة لا يقال ان قول الامام ليس حجة الا انه عدل معصوم عن الكذب
فهو لا يروي الشريعة الا عن علم فالمعلم هو النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم والائمة انما هم
الرواة هو غير منكر اهل السنة بل يرون الائمة عدول الامة لان الشيعة بذهبهم ان الائمة لا يخفى
عليهم خافية فاخبر المومنين ان لم يحضر النبي صلى الله عليه وسلم وعلى اله الطاهرين كما اذا كان
في سفر فنزل حكم فيكشف الله تعالى عليه بالالهام فهو يروي عن بصره لا عن رواية محضة وكذا
احوال الائمة الباقين ولذلك لا يحتج بما روي عن غيرهم سواء كان معارضا لما اوردوه او لا
وسواء كان ذلك الغير عدلا او لا وذلك لثبوت العصمة فيهم فما رووه وان كان شريعة
المصطفى صلى الله عليه وعلى اله وسلم لكنه لا يحتاج الى الرافع بل الوقوف هو الرفع ولذلك
الرفع والوقف يتعارضان وليس هذا مذهب غير الشيعة فصح الكلام الشارح بلا دغدغة وايضا
ان الخوارج يخالفون في الامامة فلا تختص ايضا على الشارح شيء وايضا ان اهل السنة وان
زعموا العدالة في الائمة لكن يستنبطون الشرائع من اخبارهم حد الخلاف الشيعة فهذا الاعتبار

صحيح ان

صلح ان يفرد الاتمام باب على حدة هذا واعلم ان قوله هو النبي صلى الله عليه وسلم بالايمان ينبغي

ان يكون باعادة الجار قوله انه اما بامور عامة لهما او غيرهما والاظهر او غيرها وهو الامور الكاملة

وح يحتاج الى التوجيه بان المراد غيرها من حيث هما وهو الامور الخاصة فان الجوهر والعرض

غيرهما من حيث هما او يقال انه عطف على امور والمعنى اما بامور عامة للجوهر والعرض او بغيرهما

وهو الشامل لهما وللواجب تعالى وسمة الضمير باعتبار المتعلق فكان تلك من حيث انها احوال

الجوهر مغاير لها من حيث انها احوال العرض ولا يخفى بعده قوله يدخل فيه الكم المطلق الخ اجيب

عنه بوجوه الاول ان الغرض بيان حصر ما ذكر في الكتاب في المقاصد الستة ولم يبحث فيه عن

العلم المشترك بين الواجب والجوهر بل بين علم الواجب في بابه وكذا الظاهر ويعقبه المحشي

المحقق بان المقصود من وجه الحصر بيان لمية حصر اجزاء الكتاب في المذكورات فلو علل بانحصار

ما ذكر في الكتاب فيها لكان دورا فان تقريب وجه الحصر على ما علم في غير هذا الموضع هذا الكتاب

في العلم الفلاني وكل ما هذا شانه يليق ان يرتب على كذا اما الاولى فظاهرة واما الثانية فلان

اجزاء ذلك العلم منحصرة في كذا ثم لو لم يذكر المص سوى مقصد واحد تعالى مثل ما ذكره بان يقول

ما ذكره المص منحصرة في الامور العامة ومحصل السؤال ان العلم من الامور العامة ولم يبحث عنه في

ذلك القسم وان ما ذكره من ان المص لم يبحث عن العلم المشترك لا يصلح جوابا له انتهى وفيه بحث

فان حاصل الجواب ان المقصود بيان وجه ضبط ما في الكتاب في الابواب الستة لا في الحكمة

والسيد وهو حاصل بدون الدور بان يقال ان هذا الكتاب يبحث عن الجوهر والعرض والواجب

بخصوصياتها وبعمومياتها واذا قد بحث عن الاول فلا بد من مقصد الثاني وهذا لا يستدعي ان

يبحث فيه عن كل امر يعم يليق ان يبحث فيه ان يبحث عنه لكن لم يبحث عن العلم المشترك بل انما

بحث في مقصود اثبات الصانع عن كونه عالما وهذا كما سيذكره المحشي المحقق عنقريب وح لا

بروشتى مماذكرفيا لاولى ان يقال لاجسم بهذا الاعتدار مادة الاشكال فانه ان اورد على تويف الامر

العالم لم يندفع اصلا وانما يندفع عن خصوص عبارة الشرح فلا ينفع كثيرا والثانى ان منا قيد مطويا

وهوانه لايكون فى عروضه مفتقرا الى تعين عروضه تعلما اوطبيعيا والقرينة ان فن الامور العامة من

اقسام الالهى الباحث عن احوال الموجود التى كك وكذلك انه لاجسم ايض مادة الاشتباه فان عروض

الكيف والكم المطلق والعلم والحيوة مثلا لايفتقر فى العروض الى ذلك وانما اندفع الاشتباه الواقع

فى الكم المتصل مثلا فافهم جدا والثالث جواب السند الذاهب ان المراد ان الامر العام ما لايختص

بواحد من الاقسام ولايكون منها والامور المعدودة من اقسام العرض وذلك لان حاصله

ان يكون شاملا للاقسام كلها او الاثنين منها وتيادر منه ان لايكون منها لايقال ح يلزم ان

لايكون الكثرة من الامور العامة فان التحقيق ان العدد غير مشتمل على الكثير والصورى فهو نفس

الكثرة وهو من اقسام الكم الذى هو من اقسام العرض لان العدد على ذلك التقدير نفس

الوحدات بما هى هى بل نفسها من حيث كونها معروضة للهيئة الاجتماعية وهذا احسن الاجوبة

ولكن فيه شيئا فانه القائل ان يقول ان حيوة الواجب تعالى لحقيقة عين ذاته تعالى وكذا

العلم ونظايره فلا يكون من اقسام العرض اصلا وبالجملة اذا اشتركت فلا يكون اشتراكها

من قبيل الاشتراك الذاتى بل من قبيل الاشتراك العرضى فعلى هذا عد الحيوة من الاعراض دون

العلة والوحدة وكونها لايخلو عن تحكم وان قيل انه لم يبحث عن الحيوة التى هى مفهوم عرضى

لحيوة الواجب تعالى وحيوة الحيوان بل انما جعلت مراة الملاحظة تينك الحيوتين فح يلزم انها

من جهة امر عام ولاقسام ومن جهة ليست كك قلنا فالحاصل انا نلتزم انها من العام لكنه

لم يبحث عنها فيه فح ال الى ما سيذكره المحشى المحقق فلم يكن اجوبة ايض ان الحكم على الطبيعة لا على

الافراد وايض ان الفرق بين الوجود والعلم والحيوة مثلا بغيره هذا وايض ان الكم من عوالى

المقولات

المقولات عندهم ونقص الوحدات من مقولة الكيف او ثبت من مقولة اصلا فكيف يكون ماخوذة بشرط شي داخلة في مقولة الكم وذلك لان الذاتيات لا ينفك في شي من المراتب فافهم وههنا جواب آخر وهو ان المراد بالاختصاص اعم مع انه يكون امرا اعتباريا وهذا مع انه لا اشعار اليه في الحد الا ان يقال اشتهار امر اعتباره بالامر العام قرينة عليه يرد عليه ما قد سلف عن قريب مع ان اليقين عند الحكماء من الامور الموجودة وكذا الامكان فتامل فيه والله اعلم واحد وهو ان التعريف يعطف فلا تبالي بالاعمية قوله بل الكلام ايضا عند بعضهم في الى الشيء وهم الاشاعرة واما المعتزلة فقالوا الكلام غير قايم بذاته تعالى بل هو موجد في الممكنات واعلم ان تحقيق مذهبهم ان الثابت من الشرايع الحقة كونه تعالى متكلما وكليما وهو لا يقتضي قيام الكلام به تعالى بل انما يقتضي قيام التكلم به تعالى وحقيقة القاء الكلام من قوة شاعرة لغرض الافهام وهذا المعنى مشترك بينه تعالى وبين الممكنات الا ان هذه القوة فيها زايدة ومحال القاء الكلام جسم يتعلق به التكلم تعلق الاشكال والتدبير وليس كذلك الواجب تعالى فح يراد النقض بالتكلم العام فبالا وجه هو ان يورد النقض به ويطلق ليشمل الافادة قوله والكم لا يوجد في الجوهر المجرد والواحد اشارة الى انه لا ينتقض بالكم المتصل فانه لا يوجد في الواحد المحض ولا بالكم المطلق فان شموله بالنظر الى التوزيع او ان يشمل قسمته والكل مفقود وح يندفع ما يتراى وروده من انه لا يوجد ايضا في غير المجرد كالواحد المحض من بعض الاعراض فافهم قوله وشمولها جميع افراد الجوهر والعرض غير بين لانها لو وجدت في جميع افرادهما لكانت كل واحدة من الافراد علية لمعلول وتلك المعلولات الحاصلة من كل واحد من الافراد لا تخلو من ان يكون جواهرا او عرضا ويتقل الكلام اليه ويلزم عدم تناهي الافراد وهو ممتنع عند المتكلمين انتهى وفيه نظر من وجوه الاول انه لا يبقى بالدفع ان وجه من قبيل الفلاسفة وهذا المذكور من طابهم ايضا فلا حد يهي كثيرا والثاني

ان الممتنع عند المتكلم هو تسلسل المتعاقبات من جانب الماضي دون المستقبل فعلي هذا لا يجب

ان الزم احد ان يكون كل جوهر وعرض علة معدة لآخر متسلسلا الى الابد والثالث ان العلية

يجوز ان يكون من الجانبين لا على الوجه الدائر كما في الهيولى والصورة والجواب عنه ظاهر فان

العلة بما هي علة لا يكون معلولا لما علة له وكذا المعلول فهو معلول محض ولا يرد عليه يجوز ان

يكون شيئان كل منهما علة ومعلول باعتبار احد الوجوه كالمعلول والعلة والثانية

فانه ظاهر ان الموجود الذهني غير الموجود الخارجي في التشخص والوجود فلا يكون واحد علة و

معلولا والرابع انا لا نسلم ان المعلول يجب ان يكون جوهرا او عرضا فان الامور العامة ليست

كذلك عندهم وربما يجاب بان الوجود الخارجي معتبر في الانقسام الى الجوهر والعرض كما يراه المحشي

المحقق ولا يلزم ان يكون المعلول موجودا خارجيا فلا يلزم ان يكون جوهرا او عرضا واجيب

بان المعلول اصطلاحا ما اعتبر فيه الوجود الخارجي ودفع بان العلم ربما يقيد بالاعم وكذا المعلول

فليكن عندهم من الشامل للعلية مبنيا على هذا التفسير والخامس لا نسلم لزوم التسلسل فان كل مجموع من

جوهر وعرض او من جوهرين او عرضين معلول لاجزائه كما قال الشارح في اثبات الواجب تعالى

وتبع المحشي في ذلك مبلغا والحق ان التسلسل مما لا محيص عنه والامر في علية الجزء للمجموع على خلاف

ما يظن وان المجموع ليس بجوهر ولا عرض وانه على رأيهم فالعلية شاملة لجميع الافراد واشباع الكلام

في هذا المقام يستدعي بسطا فليحل الى وفيما ذكرناه كفاية وعلى هذا فالاحسن ما في اصل الحاشية

من الاكتفاء على عدم ظهور الشمول للجميع في العلية قوله ويلزم خروج الكثرة اورد عليه بان الكثرة

بعم الكثرة في الموضوع والمحمول وغيرهما مما هو شامل للجميع والحق ان الكثرة في الحقيقة في

المحمول لدفع نقض ذلك الشيء قوله وايضا يلزم خروج العلة المادية والصورية بقائل ان يقول انها

ليست من الامور العامة بل انها من اقسام العلة التي هي منها وانما يبحث عنها لكونها انواع العلة

ولا يخلوا عن

العدد ولا يخلو اعن بعد ومن المنقوض النقض بالوحدة فانها لا يشمل الكثير قوله لكن في عدم تعلق

الغرض المقيد به الخ وذلك لان البحث عن الكم لوجب تناهيه على وجه العموم فانه سواء كان

في الجوهر او العرض يجب ان يكون متناهيا وكذا البحث عن الكم المتصل بانه معقوم عن الوحدات

الصرفة او عنها مع الصورة العددية وان مراتبه متخالفة المهيات ونحو ذلك والقول بان

البحث انما هو عنه من حيث كونه في الجوهر على المخصوص وهو المنظور في نظر الباحث والكان

المبحوث عاما في نفسه كما نقل عن الشيخ الرئيس في الاعتذار عن لزوم دخول الحساب في الالهي

بان المبحوث عنه فيه هو العدد من جهة كونه في المادة لا يخ عن بعد مع انه لا ينفع في هذا المقام

كما لا يخفى ولو حرر الجواب بان تلك الامور امور عامة لكنه لم يبحث عنها في الامور العامة فانه

ليس من الواجب ان يبحث في كل قسم منها في فيها بل قد يكون الانتظام بالبحث في الامور

الخاصة ايق كما اورد الشيخ الرئيس كتب الزمان وبعض مباحث الحركة في الالهي لم يرد بها

لاولى الاقتصار على الخاصة بخصوصها كيف لا مع ان احتمال ان يكون بعض المباحث المتعلقة

بامور خاصة مطلوبا وبعضها لا يكون مطلوبا قايم فلا مضايقة بجعل مباحث الامر العام ذرايع

لذلك المطلوب وايضا ربما يكون البحث العام ذريعة للبحث الخاص بخصوصه فافهم قوله وفيه

تكلف اولا لان انتفاع معظم الحاجة يحث الى احوال الكم المطلق بحث الكثرة الواقع في

الامور العامة غير ظاهر وثانيا لان بحث الكم المطلق اذا كان نسبة الى البحث كل من النوعين

واحدة فيا لاولى بان يذكر في الامر العام والاعتذار بان اكثر المباحث قد ذكرت فلا

احتياج الى قليل ولا مضايقة في الذكر على سبيل المبدئية لا يخ عن التكلف ظاهر ونيما ذكرناه

كفاية وغنى عن هذه التكلف قوله واعلم ان بما سنقرر ان الامور العامة هي المشتقات الخ وفيه

ان كون الامر العام مشتقا لا بد فيه النقوض بل توهم وايرتها فانه ح ينقض التعريف بالوجود

ونحوه وهذه الامور المعدودة فانها غير مختصة بواحد من الاقسام والجواب ان المراد الاخصية من الحمل
مواطاة وفيه انه تخصص بلا مخصص اذ لا ضرورة في جعل الامور العامة هي المشتقات فان العارضية
عامة للقبيلتين وارجاع الابحاث الواقعة في فن الامور العامة الى الحمل وما سيذكر لا يفيد ان
الامر انما هو المشتق بل غاية ما يلزم منه ان المستنبطات امر عام ولا يبعد ان يقال ان السؤال هو
الذكر في الامور التي صح مع كونها امورا عامة مع قطع النظر عن اشتقاق الحدود والحقيقية فافهم
وقد يظن ان الحامل على هذا ان الحكمة باحثة عن احوال الموجودات العينية والمبادي ليست كذلك
ولذلك قيل ان الامور العامة محمولات للموضوعات وهو غير صحيح على ما قيل ان المشتقات
ايضا امور اعتبارية كالمبادي وليس يعتبر الحكمة باعيان الموجودات كيف كيف ان المنطق
من الحكمة كما يشير اليه قول الرئيس في الاشارات فالنوع ابين منه على العموم ويلتزم انها امور
عامة ولم يبحث الا في الامور التي منه لما مر او يذهب على التوجيهات الاخر التي مرت قوله
قلت اراد بالمقابلة في قوله مع ما يقابله الخ والجواب ان المراد عدم الاجتماع بالذات
غايته الامر ان الانحصار في الاربعة ح يكون محل تأمل ولا نخر في هذا المقام فان صرفا عما يفر
تلك الدعوى على انه لا مر اصلا على ما في الشرح من ان المتقابلين المتخالفان اللذان
لا يجتمعان لذاتهما فان كان احدهما عدما للاخر فهما الايجاب والسلب والا فان كان احدهما
معقولا بالقياس الى الاخر والا فهما المتضايفان والمتضادان وح ينتظم الحصر ولا يرد النقض
بالامكان من الوجوب فانهما متخالفان لا يجتمعان بالنظر الى ذاتهما ويلتزم انهما ضدان
او سلب وايجاب لكن السلب معه معنى لبين على صرافته بل اخذ مع شيء اخر وما ذكر من احكامهما
انهما لا يرتفعان فهو انما السلب والايجاب اللذين على صرافتهما ولا يخ عن تكلف وما نقل
عن المحشي المحقق انه يلزم ح ان يكون الاحوال المحضة متضادة فيه ما يرد على الشق الثاني فهو غير وارد

فان الملازمة

فان اللازمة ثم فان الاحوال المختصة الكانت مقابلة لذواتها فهي من الامور العامة والا فلا فان
وقع البحث عن التوزيع الاول في الامور الخاصة فهو سبيل المبدئية ويكون الوجوب من الامور العامة
فلا كلفة وكذا القدم والحدوث قوله والامكان والوجوب الذاتي لما فرغ من تلك الاقسام في الحاشية
المكتوبة في اول هذه الحاشية لا يخفى انه اذا جعل الوجوب الذاتي من الامور العامة كما هو مقتضى
هذا التعريف يلزم دخول جميع مباحث احوال الواجب في قسم الامور العامة ولا رتبة في بعده لا
ذا وعلم بمقصد السهمي هذه الحاشية انكانت منوطة بالشق الثاني فالامر لها لان مقتضى هذا التعريف
ان يكون كل من المتقابلين اما عاما واذا قيد اخذ مطلق فلزم بالزم ولا بعد ان يجاب بان
الامور العامة موضوعات والاحوال المحيطة من حيث كونها احوالا للواجب تعالى والجوهر والعرض
ويبحث عنها في بحث خاص ومن جهة انها يطلب احوالها اثباتا لها فتلك الاحوال يذكر
في الامور العامة ولكن لم يذكر لانه فاع الى الحاجة باكثر المباحث التي تالها فتلك الاحوال يذكر في
الامور العامة ولكن لم يذكر لانه فاع الى الحاجة باكثر المباحث التي من الجهة الاولى وهو لا يخلو عن تكلف
واذا انكانت منوطة بالشق الاول فيتوجه ان مقتضى هذا التعريف على هذا الشق ان لا يكون الوجوب
والامكان اما عاما كما ذكره قدس سره ويجاب بان الامكان لا شبهة في كونه اما عاما فلو اريد هذا
الشق فلا بد من دخوله في الحد فخروجه كما هو مقتضى هذا التعريف معناه انه على زعم المعرف وما ذكره
رحمه الله في مرتبة الاعتراض بيان الواقع ويرد ان لزوم دخول جميع المباحث ثم لا يسبق
وقد يقال ان اللزوم مبني على ان الامر العام هو المستوعب لا غيره كما ذكر فيكون الامر العام هو الواجب
فيكون جميع احوال الواجب امورا عامة كاحوال الموجود ولا يبقى لكن البحث عن الذات المقدس
لا عن احوال مفهوم الواجب لان منشأ جميع الاحوال هو الوجوب اذ لو فرض ذات اخرى واجبة الوجود
لكانت الاحوال لها ثابتة فيكون البحث عن مفهوم الواجب مثل المباحث الاخر كالمعدوم لا يعاد وعنها

بما يبحث عن افراد الامر العام على سبيل العموم لا عن نفس مفهومه كالوجود فانه بديهي ومشترك معنوي ونحوه
لا يخفى بظهور ان يذكر كون امرا عاما على ان يكون شاملا للجميع وعدم اجتماعه مع المقابل الادبية في ان يلزم
كون الوجوب امرا عاما لا يلزم ان يكون جميع احوال الواجب تعالى داخلا في الامور العامة ولعل نظرهم
ان رفع مقصود المحشي التحقيق ان يكون جميع الاحوال المختصة بالواجب تعالى ان يكون مبحوثا عنه في
قسم الامور العامة لكونها احوال الامر العام وهو الوجوب بمعنى الواجب والجواب عنه ان احوال الوجوب
الوجوب والواجب مما هو واجب لا تفيد في المرام كونها امورا عامة قوله والادرية في بابعده لا فرادهم
قلنا انما افراد الاحوال الثابتة للذات الواجبة بالذات ولمفهوم الواجب بالعرض واما الثابتة له بالعرض
لذات اي العوارض الذاتية ينبغي ان يبحث عنها في الامور العامة وان وقع البحث في مقصد اثبات
الواجب تعالى فعلى طريق تتمة البحث فتدبر والله اعلم كمال عبارة قدوة قد يجاب بان ذكر الوجوب
على سبيل الاستطراد او ابراز للمقابلة الظاهرة وارد عليه بانه مخالف لما ذكر في الحاشية وحاشيتها
ويمكن ان يدفع بان مقصوده رح ان مقابل الامكان في الظاهر هو الوجوب وهو ليس بمقابل على
هذا الشق والمقابل الحقيقي ليس يتعلق به الغرض والوجوب في الواقع من الامر العام وان كان على مقتضى
التعريف كذلك ولا يخفى بعده والاوجه ما ذكرنا اولا فتدبر قوله الا ان يقال المراد المكنون وهو انه
سموها مع مقابل واحد الخ وحاصل هذا الجواب اختيار الشق الثاني وبعد امرار المكنون وهو ان يكون
المقابل واحدا فالاحوال المختصة بقسم الكل واحد منها مع مقابل واحد شاملا للجميع فلا يلزم ان الغرض
العلمي يتعلق بها والا فلا دخول في الحد اورد عليه اولا بان الامكان مع واحد من مقابليه لا يتناول
جميع المفهومات وان اخذ مندرجا تحت واحد كسلب الامكان او ضرورة احد الطرفين فيكون مع
مقابل واحد متناولا له فيرد ان كلا منهما ليس متعلق الغرض العلمي وايضا لا تقابل بين الوجوب المطلق
والوجوب بالغير وبين الامكان وكذا بين الامتناع المطلق والامتناع بالغير فيلزم خروجها وثانيا

الاستنفاص

الاستقصاص بالمعونا نها مع التقدم لا يشمل المتاخر المحض ومع التاخر لا يشمل المتقدم المحض وثانيا بانه
يلزم ان يكون جميع الصفات المختصة بالواجب تعالى امورا عامة لشمولها مع الامكان جميع المفهومات
والجواب عن الاول ان المراد بالمفهومات الموجودات والدليل عليه ما وقع في اكثر العبارات
الشمول هو او مع مقابله جميع الموجودات وابعد جعلوا من الشامل نفسه الوجود مع انه لا يشمل المعدومات
والامكان مع انه هو والوجوب يشمل جميع الموجودات بلا رتبه والوجوب مساوي للوجود فهما سيان
والوجوب بالغير مقابله الوجوب بالذات فهو معه شامل لجميع الموجودات ولكن ينبغي ان
يخرج الامتناع والعدم والجواب التزام بلفضلية البحث عنها كما هو المشهور او ان الامتناع
المطلق مع الوجوب المطلق يشمل جميع الموجودات والامتناع المطلق من انواعه فالبحث عنه لاجله
الثاني انه انما ينقض نقضا لو وجد متاخر محض فان اخذ بالمعنه مطلقه فظاهر ان المتاخر المحض
متحقق وان اخذت معيه وانيه فالمشهور ان في الوجود متاخر محض كما مر فينقض بنا علیه وان
جوز ان يكون كل معلول علة ولو بعده فلا يرد ومع ذلك يمكن ان يقال بمثل ما مر في الامتناع والوجوب
وعن الثالث بالتزام كونها امورا عامه ان كانت مما يتعلق الوضع العلمي بها والتمثيل بالعلم والقدرة
لتلك الصفات غير واضح والصحيح فان العلم المطلق ليس مختصا به تعالى والعلم الواجبي ليس متعلق
الوضع العلمي بان يطلب له الاحوال بل انما يطلب ثبوت العلم له تعالى هو نفسه في انه عالم بكل
بما عالم او من حيل اخر ولا يخلو عن تكلف والاظهر في التفصي ما ذكرنا فيه كرثم قبل ان التعريف
المذكور في الشرح لا يتناول الوجوب الذاتي والقدم الذاتي والقدم الزماني اي الوجود من دون
ان يكون [illegible] فا بالعدم شمولها فيه ساوته بطريق الاجتماع وبهذا التعريف يشملها فلم يكن بينها
تساوي مع انهما تعريفان المفهوم فلا جرم يجب ان يكون متساويين ويدفع بالتزام ان للامر
العام اصطلاحان وفيه تعرف ظاهر ويمكن ان يقال ان التعريف بغير المساوي شايع علله

مضايقة في ان يكون كل منهما تعريفا لامر واحد ثم ان المعرف قد يزعم التساوي ولا يكون في
الواقع كذلك فلا يلزم ان لا يكون تعريفا لامر واحد لكن فيه تجهيل للمعرف ومع ذلك يستوي كلام القايل
فانه ما قصد الدلالة الا بذا المرابة في كلامه قوله بذا مبني على اعتبار الكلية فيها ان فيه دفع لما يتبادر منه من وجهين
من ان الماهية شاملة للجميع كما يقال ان الواجب تعالى ماهيته انيته ووجهه ان الماهية هي الامر المعقول
او ما به يجاب عما هو وهو لا يكون الا كليا كما ذكره السيد في بحث الماهية وهذا مبني ايضا على مذهب
الفلاسفة القايلين بعينية التعين واما المتكلمون الذين زعموا ان التعين زايد فالماهية كالوجود
قوله قلت لا حاجة الى التزام ذلك بناء على تفسيره الخ اي تفسير السيد في هذا المقام والا فهو
يقال بان العدم رفع الوجود حيث قال وتفسير العدم المطلق بسلب الوجود المطلق الخ
الخ ثم التبادر انما هو بحسب الظهور والا فالعدم باي تفسير فهو من احوال الموجود قطعا فان
الموجودات معدومات وبويده ما في الحاشية اي بمعنى السلب فان كون العدم بمعنى العدول
من احوال الموجود لا حاجة الى التعرض به قوله مشترك بين الجوهر والعرض بل بينهما وبين
الواجب تعالى فانه لا يوجد في الذهن اصلا ومن ما يتعلق به ذات الله تعالى قوله وكذا الامتناع
ان اريد به ما هو المطلق الخ واذا البحث عنده ان الايجاب مطلقا يستدعي وجود
الموجب له فالامتناع الذاتي ايضا من احوال الموجود المشترك بينهما فان من الجوهر ممتنعات
بالذات كيف وقد اشتهر انه ما من كلي الا وبعض افراده ممتنع بالذات والبعض نفيا في فيه ما نفيا
في العدم المطلق على ما ستجي منه ومن والامخ عن زيادة تدبر تجد الحجة عليه ان العبارة كادلالة
بها على ذلك اصلا ثم بل التحقيق ان الحكم المتعلق بمفهوم استغراقي وما في حكمه يدل على ثبوته
عنده وقد اوا وعلى ذلك شواهد في كتب الاصول وبدل عليه ما في شرح المطالع في وجه
تسمية القضية الموجبة ايضا وما في الحاشية من ان الجمهور على خلافه غير جيد فان المشهور في

بحث تسمية

بحث تسمية الوصفية وان كان التخصيص بالذكر للسالبة فهو ايا وقع فمن ليس لهم ربط طولي في احكام

السالبة والاولى ان يق ان اللغة الاصلب وان كانت على ذلك لكن لم يراع ذلك في

المحاورة الحكمية والكلامية في عرفهم لعدم الدلالة وليت الدلالة اللغوية المذكورة في القطعات

اللازمة بصحة الاستعمال بل ربما يختلف في المحاورة اللغوية ايض قوله ثم ما الباعث على

هذه الارادة الخ اذا كان مقتضى العبارة ان يكون شاملا حال الوجود فهو الباعث والجواب

ان جعل المباحث العقلية تطفلية لا يخ عن قبح ما وله وجه صحة فانه وان سلم انه مقتضى العبارة لكنه

منافية فلا مضايقة من ولا بصرف عنه فهو ما لا باعث يصلح حاملا على ارتكاب مثل هذا الامر

الشنيع قوله قلنا حال السند قدس سره في حاشية التجريد الخ انت لا يخفى عليك ان كون الشيء معدوما

مطلقا معناه ان يكون موجودا لا في ذهن من الاذهان ولا في الخارج ولا في زمان اصلا ولا شبهة

في انه ليس من احوال الموجود في الجملة اصلا نعم ان جوزان المفهومات كلها في المبادي العالية

وان ارتسامها فيها وجود ذهني لها فلا يلزم الا ان لا يكون شيء من المفهومات موصوفا بالعدم

المطلق او بالعدم الذهني ولا ضير في ذلك فان الذي نذهب هو ان البحث عن العدم المطلق

واقع فهو يكفي لا رسيس امراعا ما لانه ليس من احوال الموجود اصلا وعلى هذا قس الاحتمالات

الاخر وايض ان كون الشيء متصورا بوجه من الوجوه لا يصح ان يكون وجودا له فان وجود الشيء

هو ان يكون متحصلا وتحصل الوجه ليس تحصله بعينه وايض ان تحقق كون الشيء موجودا ذهنيا

بالارتسام في قوانا ليس مما ينبغي كيف ان الوجود الذهني هو الوجود بنحو متغاير للوجود المتعارف

والاصح ان يق ان مطلق العدم من عوارض الموجود الذي هو الجوهر والعرض فان الجوهر المعدوم

في الخارج الموجود في الذهن مثلا او المعدوم في زمان الموجود في آخر ونحوه معدوم بمطلق العدم

وكذا الامتناع فهو من عوارض الجوهر والعرض البتة ثم العدم المطلق نوع منه فبحث عنه لا لانه امر عام

بل لانه من انواع موضوع البحث فلا يكون بطفيليا او نقول ان الجوهر والعرض لم يوجد في حديهما الموجود بل

الماهية التي شانها وجودها الخارجي الكائن ان يكون في الموضوع اولا في الموضوع وان المعنى ان

الامر العام ما تعلقهما او ما يشمل الثلثة ولا بعد في ان يكون بعض الجوهر والاعراض معدومات

مطلقة فلا يثبت بالقطع ان البحث تطفلي ولا يخفى بعده قوله على انه يمكن ان نقول مع قطع النظر عما

ذكر الخ لا يخفى عليك ان الكلام بناء الطفيلية على قوله احتياج الى باب معرفة الاحوال المشتركة

الخ الكلام بهذا الجواب وجه وان كان بناؤها على ان الامر العام ما لا يختص بقسم اما واحد من اقسام

الموجود التي هي الواجب تعالى والممكنان فلا اتجاه له لان النفي انما هو الاختصاص فقط فالمعنى

ان الامر العام ما يشتمل الاقسام الثلثة او الاثنين ولا شبهة في ان معناه الشمول بالفعل والعدم

المطلق لا يشمل شيئا من الاقسام فامكان الشمول لا ينفع ويؤيده ما قيل انه ما يشمل المجرد والمادي

قوله ولا باعث على حمل الاحوال على الاحوال الثابتة لها بالفعل قلنا الباعث كون معنى التعريف

ذلك على ما بيناه وقد قالوا ان الحدود يجب حملها على المعنى المتبادر فكيف ذلك معناه الا ان

يقال ان الطفيلية انما يعرج عليها اذا دعت اليها ضرورة ملجئة وهي هاهنا منتفية فانه يمكن ان يحمل الحد

على الشمول بالامكان سواء كان بالفعل او لا ولكن على هذا يكون القدم ايضا امرا عاما وكذلك

مكان

عدم التناهي والحركة وامثالهما فان العرض يمكن ان يتحرك في عرضه ولا يخفى بعده وربما ان الا

تم وليس بعيجبني فافهم قوله وبعد اللتيا واللتي يكون البحث عن العدم الخارجي اصطلاح فيه ان السر

حيث قال فالبحث عن العدم اراد به والعدم المطلق وهو امتياز عند الاطلاق فلم يلزم كون البحث

عن العدم مطلقا تطفليا قوله مع انه لا حاجة الى التزام ذلك الخ وقد عرفت ما فيه فتذكر وقد يقال

ان الوجود اذ هو زايد على الماهيات الامكانية فالماهيات كلها في مرتبة ذاتها مسلوبة الوجود

فيكون العدم باي نحو كان شاملا للقسمين في حال الوجود وفيه دغدغة فان الظاهر ان هذا السلب

هو السلب البسيط

هو السلب البسيط ضرورة ان الموجبات كلها سواء كانت موجبات كلها لسوالب المحمول اوغيرها كاذبة في تلك المرتبة لان محمولاتها عوارض وكلها سلوبة في تلك المرتبة فالسوالب باسرها صادقة ونقايضها كذلك كاذبة وتعريف الامر العام مناد على انه شامل للاقسام او الاثنين اي يكون من عوارضهما فلا يكون العدم بهذا المعنى امرا عاما فلا ينفع شموله في الاخراج النطفلية وكذا قوله احتياج الي باب معرفة الاحوال المشتركة يدل على ان الامور العامة احوالها فافهم وسيجي بهذا زيادة تحقيق انشاء الله تعالى ثم انه نقل عن الشارح رحمه الله انه ضرب الخط على قوله فالبحث عن العدم وكتب حاشية بين فيها ان البحث عن العدم بس استطرادا وبما توجيهه على ما ذكرنا او على ما ذكره المحشي المحقق قال لان الثبوت مرادف للوجود هذا هو الحق وما عن المعتزلة من تجدد وجود هم ان الثبوت اعم من الوجود فهو مبني على الاصطلاح فانهم خصوا الوجود بالوجود الذي يترتب عليه اثار ما به بابه والا فكلامهم نظ وسيجي انشاء الله تعالى فانتظر ادراكانه ثم انه الكان المعرف هو الوجود الخارجي فالثبوت لا شبهة في كونه اعم منه وعند الاطلاق هو المتبادر كما قالوا قاطبة فيكون لفظ العين قيدا احترازيا فلا يكون التعريف دوريا بالتقرير الذي ذكره فانه لا ترادف وان وجه بان الوجود الخارجي هو الوجود العيني او الثبوت العيني اوهما متفاوتان اجمالا وتفصيلا لكنهما سيان وضوحا وخفاء فالتعريف تعريف للشي بنفسه في الحقيقة او في قوته لكان له وجه قوله فيه نظر لان المواد الثلثة لا ينحصر في الوجوب والخ مواخذة على ما قال الشارح وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم قد تيراي ورودان المواد الثلثة وان كانت عامة لكن المواد المعتبرة في الحكمة هي التي اي الوجود والعدم كي في المواقف وهو ضعيف لانه سيصرح عليه لسنه فلا يعبابه ونحن سنذكره انشاء الله تعالى في موضعه ان الحق مع صاحب المواقف قال وجه ان يقال انها وان خصت بالوجود والعدم لكن التخصص بما غير

صحيح فان الامكان منسوب الى الاختيار وعدمه فهنا لابد من ان يوجد غير مضاف اليها وفيان ينبني
كلام الشرفي بيان الدور على حمل الامكان على المصطلح الذي هو كيفية النسبة في القضايا التي محمولاتها
وجود الشيء في نفسه او عدمه في نفسه ح لا يلايم اجزاء التعريف فلابد من المصير الى ما ذكره المحشي
المحقق رحمة الله تعالى فيه او لا يلايم ان مبني كلام الشارح عليه بل مبناه على ان الوجود قد اخذ فيه مضافا
الى الاختيار والمضاف مشتمل على المطلق فيؤل الى ما ذكره المحشي المحقق ولئن سلم فما بقاء الملازم
ثم فان المعنى ح ما يمكن ان يوجد الاختيار وفيه عدمه فان الاختيار عنده ليس موجودا في نفسه
بل موجود بغيره فلا يكون محمولا على الوجود في نفس لعدم واضح قوله فيه نظر لا يخفى فان الثبوت
المذكور معنى رابطي الخ حاصله ان لفظ الوجود مشترك بين الوجود الرابطي والوجود في
نفسه ولا مشترك بينهما هو المطلق والمقصود من المعرف هو الوجود في نفسه فلا دور بحسب
الحقيقة وانما الدور بحسب اللفظ حيث اخذ في الحد الوجود المضاف الى الاختيار وهذه المقدمة
واضحة عند العقل قوله وعلى تقدير ان يكون المطلق له الشامل لهما الخ لم يلتفت الى احتمال ان
يكون المعرف هو الوجود جود الرابطي لظهور انه لم يقصد اصلا ولئن المتبادر عند الاطلاق
بحيث لا يجوم حوم جزء هو الوجود في نفسه او الوجود الاعم الكائن وحاصل الجواب ان الوجود
الكائن مشتركا لفظيا كما ذكرنا فلا يكون التعريف للامر عام بل للوجود في نفسه فقط فلا دور
وان لم يساعد على تلك المقدمة مع وضوحها فنقول ان الماخوذ ح في الحد هو الوجود الرابطي
بلا شبهة وهو لا يفضي الى الدور الا اذا كان الوجود المطلق ذاتيا له وانه معقول بالكنه
وهما ممنوعان في هذا المقام وايضا ان سلم فليكن الماخوذ معقولا بالكنه على وجه الاجمال
فلا يصح ان يكون المطلق معقولا عنده فلا يلزم الدور وايضا ولئن سلم ان الوجود مشترك
فليكن التعريف لاحد قسميه هو الوجود في نفسه والقرينة سياده عند الاطلاق واعلم ان الوجود

الرابطي

الرابطي معنى حرفي وقد قالوا ان الوضع في الحرف من قبيل الوضع العام فالخصوصيات الكائنات
متشابهة في الماهيات والعقل لا يعقلها فالتعقل عينها وقد ذكروا ان ذلك من خواص الواجب
الا ان يريد دانية صبية بالنظر الى الموجودات والا فلا يعقل ما به الاشتراك الا الوجود ثم ان
المعاني الانتزاعية للاشياء الحرفية معقولات بالاكتناه فان حقيقة الرابط الذي في زيد قائم ليست
الا بانعقاد حقيقة الشرطين غير لازمة فلا يصلح ما ذكرنا وقيل على تقدير ان يكون المعرف هو
الشيء فالماخوذ انما هو الشيء المخصوص فاحتيج في لزوم الدور الى الشرطين وهو ايضا مبني على
ان يكون المعاني الحرفية متباينة والا فيرد ما قد عرفت وقد يناوي من بعيد من ان الكلام مع
المعرف وهو محدود للرسم كما يدل قول المص وتحديدهما فلا بد من ان يكون معقولا بالكنه لان
تصور الاجزاء بالوجه لا يوصل الى تصور المعرف بالكنه فلا يكون تحديدا وقد يتكلم بان لا بد
من شرط آخر وهو ان يكون يعقل الشيء بالكنه مشروطا بتصور الاجزاء بالاكتناه وبالوجه بالبغت ويتنكر
عليه السلام وكل منهما ابرد من الآخر اما الاول فلان التحديد متعارف في المطلق التعريف ولئن سلم
انه على لا يرد فالوجود الرابطي الماخوذ انما هو متعلق التعريف ليس من اجزاء المعرف فالذي ادعم
ان يتصور بالكنه هو سلب الضرورة كما في العمى فتدبروا اما الثاني فلان المحشي المحقق يتحقق في ذلك
الموضع ان التصور بالكنه لا يعقل الا بتصور الاجزاء بالوجه بالبغت سواء كانت التصورات اجمالية
او تفصيلية قوله واما الثالث فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود الخ هذا مبني على ما ذكره تعالى
من ان الموجود هو الذي يكون فاعلا الخ والا فيمكن ان تعرف الوجود بالفاعل والمنفعل و
س ذوق المحشي المحقق ان المشتقات ليست مشتملة على النسبة والموضوع بل انما لها معان بسائط فالا
سود معناه بالفارسية سياه والضارب معناه بيارزننده مع لا نم ان الكون ماخوذ في الحد ثم انه ياتي
ما قد ذكرنا في التحديد الاول قوله لا يبقى قول المص بعد ذلك واذا حمل الوجود الخ ودلالته على الاشتراك

وبمعنى ظاهر واما ولالته على ان المعرف فلان الظ ان اللام للعهد او يق انه اذا ثبت ان الوجود
بديهي وانه كذا وكذا ثم قال اذا حمل الوجود الخ فالظ الصريح انه يقصد بيان ما سبق منه تحقيقا
للمعرف ان يقول بعد تسليم ان الوجود الخ قد تبرأ في هذا المقام ان السائل كان ما نعا فهنا
مقابلة المنع بالمنع فان حاصل سؤاله لانم ان الوجودين متغايران بل الوجود المطلق واحد
ويدل عليه كلام المص وهو سخيف فان المعترض الاول ظاهره انه مانع بمنع الترادف بين الوجود
المعرف والكون الاخص في التحديد فلا ومع هذا السائل الا ان ثبت المقدمة الممنوعة وليس اثبات
الا بقول المص فاعترض بان شمول الوجود لهما م وكلام المص لا يدل عليه فان من احد قبيل العنوان
واحد العبارة او على طريق الاستخدام اولى ان فاعل جعل ليس ضمير الوجود بل رابطة فالمعنى اذا
حمل الوجود او جعل نسبة رابطة في قضية فيتحقق المواد والدليل عليه ما ثبت الرابطة وان اثبت لبعد
فلانه فليكن كلامه غير صحيح والاحق احق بالاتباع ان قلت ان الجمهور يقسمون الوجود الى الوجود
الرابط والوجود في نفسه والمعرف منهم قلت فح تحمل كلامهم على بعض ما ذكرنا هو ان المعرف
هو التقاسم وان لم يجعل الاعتراض متغافلا مضايقة ايضا فان الحاصل ان تباين الوجودين
امر واضح ومنعه مجاوزة ولا نقيه بكلام المص او انه لا يدل عليه قوله وعلى تقدير ان يكون المعرف
مطلق الوجود الخ حاصله سلمنا جميع ذلك فالترادف بين المعرف الاخص في الحد مم كما ادعى
مثبت الدور نعم انما اخذ فرد منه ومنه لا يلزم الخفا والذي هو الدور الا بالشرطين المذكورين
وتحققهما في صورة النزاع مم قوله كيف ويمكن التصديق بثبوت الشي على صفة الخ لا يخفى ما في
السوال من الحزازة فان المعنى الرابطي ليس هو الوجود في نفسه مع قيد ولذلك قال في الجواب
من البين الخ ويمكن توجيه السوال بان الكون النسبي هو وجود شي شيا وهو مقيد فيتضمن المطلق
فقد اخذ المرادف في التعريف لم يتوجه هذا المقال والجواب ح ان يقال ان الوجود النسبي

ليس هو الوجود

ليس هو الوجود المطلق مع التقييد بل هو معنى حرفي غير مستقل وانما يعبر عنه بكون الشيء شيئا كما يعبر
بمعنى من وعن بالابتداء والتجاوز فالوجود المطلق عرضي له وان كان ذاتيا فليس الوجود مسمى
هو المفهوم المركب من المطلق والقيد او التقييد بل هو انما خوذ بشرط شيء والتركيب انما هو
عند التحليل كما في تحليل الشخص الى الماهية والتشخص فلا يلزم التعريف بالمرادف ولا الدور
الا اذا لزم من تعقل الرابط تعقله وهو وهم وسمي بهذا ازيادة تحقيق انشاء الله تعالى في مسئلة
التعين قوله كما هو تقع بعقولهم في اكثر اشياء اي المتكلمين في مثل كل عنقا طاير فان التصديق ثبوت
الشيء على صفة حاصل مع الشك في ثبوته في نفسه ثم قول يقولون ثبوت صفات الله تعالى ويترددون
في وجوده الشيء والحاصل ان المتكلمين ينفون الوجود الذهني مع انهم معتقدون عقود اموجبات
موضوعاتها معدومات في الخارج ولا وجود سوى الوجودين واما التردد في وجود الواجب تعالى
مع الاعتراف بالاتصاف بالحيوة والقدرة مثلا فلم اطلع على قايله وقيل اشارة الى ما سيجي
من قول المص في تحت ثبوت المعدومات ثم اعترض بانهم كانهم كثير ما يوجد الموضوع في
نفسه لم يكثر ما يوجد تلك الصفات له وكان جزموا بثبوت الموضوع في نفسه وهذا وان كان
كلاما على الشيء لكن المقصود بيان فساده وانت تعلم انه وقع في هذه الورطة لحمل كلامه على غير ما
يرتضيه قوله ثم على هذا التقدير انما يكون تعريفا بالمرادف الخ وحاصله ان الكون الرابطي هو
كون الشيء شيئا فان كان عبارة عن كونه في نفسه ومع ذلك يكون شيئا اخر بان يكون لفظ
الكون موضوعا للكون في نفسه والقيد الاخر انما يستفاد من لفظ اخر فح يلزم التحديد بالمرادف
لكنه ح كيف وح لا يكون الكون موضوعا الا للكون في نفسه لا غير وان كان لفظ الكون موضوعا
للمجموع بوضع اخر فعلى هذا لا يلزم التعريف بالمرادف وان كان متضمنا للدور لتضمنه المعرف
الذي هو الكون في نفسه واعلم انه قرر في غير هذا المقام ان اللفظ المفرد لا يدل الا على معنى

بسيط اجمالي ولا يدل على التفصيل ح لا يكون التعريف دوريا ايض فالاحسن اسقاط قوله وان كان
دوريا فران لم يساعد عليه فلا شبهة في انه انما يدل عليه وبهذا القدر كاف يكفي بالحق فيه ولئن قيل ان
المفهوم المتالف من الكون في نفسه وعلى صفته لا يحصل منهما امر وحداني متحصل فلا بد من ان
يحصل هو بنفسه ثم معه مفهوم اخر وهو المعنى الحرفي بل ان لوحظ فانما يلاحظ على حدة وح يلزم الدور
مصح ايض ما ذكر له فان مقصوده انه اخذ لفظ يدل على ما لا يدل عليه لفظ المحدود وان كانت تفصيله
فلم يبق المنافي الا في اللفظ لم يعد كل البعد لكن الخصم لا يساعد فافهم قوله قلت على هذا النقد
ايض يكون تعريفا دوريا الح لعلك تتفطن بما يتعلق مما سلف من الحواشي فتامل وتذكر قوله
وان فرض استلزامه له فيه اشاره الى نفي الاستلزام ايض فان الانصاف المصدري اعتباري
لا كون اني بنفسه وكذا الانصاف بمعنى الربط الواقع بين الطرفين الا ان يق ان الاعراض
وجودها في نفسها هو وجودها بغيرها هو الموضوع فيكون لها وجود في نفسه وان كان انتزاعيا
وانت تعرف ان المعروف ليس هو الكون في نفسه السابل لهذا الكون فلا اله يستلزم لما هو المعروف
قال وسلوب الكون في تعريف العدم الح ويأتي فيه ما ذكره المحشي المحقق في الوجود وهو ظاهر
ولذا لم يتعرض به هنا قوله قلت على تقدير ان يكون العدم سلب الكون الح واعلم انه اختلف
في انه هل الترادف بين المفرد والمركب فمن نظر الى تحقق نحو من التفاوت انكر لان الترادف
الاتحاد في المفهوم ومن نظر الى ظاهر الاتحاد قال به قال بعض المهرة ان النزاع لفظي فمن
يريد ان الترادف هو الاتحاد بحسب الذات وان كان التفاوت بحسب الاجمال والتفصيل
والمنكر يشترط الاتحاد من جميع الوجوه وعلى هذا وكلام الشه يمكن ان يصحح فافهم ثم اعلم ان الس
سيذكر ان القول بان العدم لا يعقل الا مضافا فادان تغييره بسلب الوجود بطه فلا يبعد ان
يكون قوله على تقدير ان يكون العدم الح اشاره اليه وسيجي ما يتعلق به ان شاء الله تعالى قوله فالاولى

ان يق

ان نق ان العدم اع في انحام نعط الاولى اسمي ره الى انه يمكن ان بوجه كلام الشه على طبقه
على ما نقل عن المحشي المحقق وانظ ان المعرف وانكان عدم الوجود فالتعريف بالمرادف
كما ذكره وانكان هو العدم مطلقا فذلك بالنظر الى لفظ السلب وربما يناقش في ترادف
كما ذكره وانكان هو العدم مطلقا فذلك بالنظر الى لفظ السلب والوجود ولعله بعيد بعم
ان التعارف بالاستعمال انما يوهم خلافه قوله اي كسب التصور السادح الم قال السه في الحاشيه
فيه انا لا نم بوود على سلب مفهوم الوجود بل تمنع استلزامه ايض فانه يمكن ان يتصور سلب
كل من قسمي الموجود ومع التفصله عن سلب الوجود السهي والمحشي المحقق زعم ان سلب المعهوم
التوضيحي على طريقه التصور الساذج لا يمكن الا بان يكون واردا على كل من اجزايه دون التصديقي
وهو كما ترى وايضا ان السه لم يزعم ان سلب الموجود على طريقه التصديق وكيف نظن بحاله ذلك
فانه انما وقع في سياق التحديد بخرجه على ما يقل عنه في الحواشي الجديده بانا اذا قلنا سلب الموجو
المؤثر فقيل ذكر المؤثر لاشك انه يفهم منه معنى وهو ليس الاسلب الوجود المطلق الذي هو العدم
المطلق اورد عليه ان دلالة سلب الموجود المؤثر على سلب الوجود ليست مطابقه وهو ظه و لا
التزاما اذ لا يفهم عند اطلاق هذا اللفظ المركب غير الموضوع له بديهه على انه لا يخفي ان السلب والوجود
المطلق والاضافه بينهما داخله في معهوم هذا المركب على ما عرفه فتعين ان يكون تضمنا ويلزم
ان يكون تحقق سلب الموجود المؤثر مستلزما سلب الوجود المطلق هف وذلك لامن تحقق
الكل موقوف على تحقق الجزء وانت ما فيه فان مقصوده رحمة الله انه اذا اطلق سلب الموجود
المؤثر فيتبادر الذهن اولا الى سلب الوجود قبيل ان يذكر المؤثر وهذه الدلاله ليست تابعه
للدلالة على ما وضع له فان اريد بالالتزام ما يشمل هذه الدلاله فيختار انها التزام والاختيار
شقا ثالثا ولا محذور والاصلح منع الشارع فانه انما هو اذا كان في الحد المذكور وقف على الوجود

وان كان متصلا واحدا من السلب التي المتعقل في لذهن انما تسارع الى مجموع المعني وايضا ان التسارع

على الاطلاق ممنوع بل في بعض الاحيان ولعل هذين التحديد غيره وايضا نمنعه كبرى في تحديد الوجود

بما يكون فاعلا او منفعلا فان الكون وان كان قد يكون نسبيا فهو كون في نفسه فلا بعد من تسارع

الذهن اليه والاعتداد الاعتداد وانظر فح لا يكون التحديد مشتملا على الدور التبيه هذه مناقشة لفظية فتدبر

قال وفي قوله وتحديد الخ وكذا في قوله او الذي يمكن ان يخبر عنه او الوجود ولم يعرف بل الموجود

ولم يفرع انه الكلام على السياق الذهن اليه وانما المقصود النظر في الكل قوله فتعريف الموجود بالثابت

العين ليس تعريفا للموجود الخ ويقابل لمن يقول يجوز ان يكون الوجود معلوما من جهة اللغة بلفظ

ثم يفحص في التحديد بالثابت لمن يعرفه دون الوجود ويكون متضمنا لتحديد الوجود بالثبوت ولا شبهة في

ان التحديد انما يكون لمن تعرفه والا لزم التعريف بالمجهول فتدبر قوله والجواب عن الاول ان ما علم

من جهة اللغة الخ المحدود وان كان الوجود المصدري وهو الظاهر وح لا يتجه هذا الجواب فان ما علم

من جهة اللغة هو هذا الوجود ولعله لمن راجع الى وجدانه ونظر في مفهومي الضرب والضارب

والثبوت والثابت ولا يجد حقيقة اخرى يكون حقيقة لهما سوى ما فهم منهما وح لا يكون تحديد الموجود

بالثبوت لانه غير محتاج الى التحديد وايضا ان صح فللمعترض ان يقول ان ما عرف من اللغة

انما هو مفهوم المشتق لا كنهه فلا يستلزم ان الجهل فيه جهل في المأخذ بل انما الجهل في كنهه وهو غير معروف

من اللغة فلا يجب ان يكون التحديد بالمشتق تحديدا بالمأخذ وان كان هو حقيقة الوجود التي يعبر

عنها بما يكون مبدأ للاثار او هو مطابق حمل هذا المفهوم الذي يراعي المعلوم لكل افتح للمعترض

ان يقول ان مفهوم المشتق انما يشتمل على هذا المفهوم الاعتباري المصدري لا على تلك الحقيقة فلا

يلزم بالتحديد الثابت العين تحديد الوجود بالثبوت والاصلح ان يق ان المقصود هو تعريف الوجود

المصدري وهو اعرف الاشياء وهو مشترك معنى واما الحقيقة التي هي الوجود فقد يكون تمام ماهية

الموجودة

الموجودة كما في الواجب تعالى على ما عليه لما هبرين المحققين او في الماهيات ماس كما هو راه

سيح الاشاعرة ولا اشتراك معنوي ولا بداهته ولا تحديد بالثابت والثبوت ح ولا يرد ايضا واذا

كان المقصود بيان الوجود المصدري او ح فكلام المعتذ زنام فان كنه المشتق معلوم لكل احد من

له مهارة في الفنون اللغوية والاطلاع على الاوضاع النوعية والجهل الثاني فباعتبار الماخذ لا غير

فان حوزل وتحديد الوجود فهو مجهول لمعرف ثانيا الثابت فيتضمن ذلك تحديده بالثبوت ولا يرد

عليه ان الوجود غير معناه التي التحديد كما في الحاشية مفصلا فان الكلام في التحديد وهو مسبوق

بالجهل ولكن بالنسبة التي من لم يعرفه من بين اللغة فعرف له بالثابت وهو عالم به والا لا ينفع فيتحقق

ذلك تعريفه بالثبوت ولا يرد ايضا ان كنه الثابت ليس بمعلوم من اللغة بل انما المعلوم مفهومه

كيف انه قد اختلف في تحقق مفهوم المشتق بانه بل هو ذات لها ما خذ فالماخذ والذات والنسبة

داخلة او النسبة مع الماخذ ومفهوم بسيط وانما التركيب في التعبير او هو متحد مع الماخذ بالذات

كما ذهب اليه المحشي المحقق لان التحقيق ان المفرد انما يدل على معنى بسيط ومفهوم والمشتق

انما هو بسيط والتركيب الذي يدل عليه كلمات ارباب اللغة من ان الفاعل ما يسبق لمن به الاصل

انما هو من التفصيل وهم في صدده وذلك المعنى البسيط معلوم بالكنه وله لازم بين هو ذات

لها الماخذ نعبر عنه بانه الاما بيان به وهو الضروري ولذلك اشتبه انه مفهوم او ذلك المركب

وهذا الاشتباه في الحصول بالكنه فمن نظر الى الظاهر ظن انه مدلول المشتق ومن ظن ان الذهن عند فهم

مفهوم المشتق لا يفهم مفهوم الذات لا خاصا ولا عاما بل يرى ان المدلول هو المعلوم بالكنه الذي هو المعنى

البسيط الاجمالي ثم المحشي نظر الى ان ذلك المعنى باعتبار يحمل على الماخذ بل الماخذ باعتبار عينه وهذا

ايضا لا ينافي المعلومية بالكنه فتدبر واندفع ايضا انه يجوز ان يكون هذا المفهوم المشتق محتاجا الى التحديد

بما هو لا بالنظر الى الوجود لان من راجع الى وجدانه في مفاهيم المشتقات يجد الخفاء فيها الا بالنسبة الى الماخذ

لا غير فلذلك حكمها بان تعريف المشتق بمثابة تعريف المأخذ بالمأخذ وكذا تعريف المأخذ بالمأخذ تعريف
المشتق بالمشتق وههنا كذلك اذ هي مأخذ مطلوب وهو الوجود فلا يكون معلوما الا بالثبوت وقد عرف
بالثابت فقد نقض تعريفه بالثبوت وهو المطلوب فافهم قوله وعن الثاني ان نقل الموجود الى معنى
المشتق الخ فيه مناقشة فان التعريف ايضا على الاترتيب امور ثم الانتقال منه الى مفهوم آخر وايضا لا يدفع
الشغب بهذا فبره فان له ان يقول ان مفهوم المأخذ بلا شبهة فيلزم ان يكون احتياجه الى التعريف
نفسه لا لاجل المأخذ والحق مع المجيب فانه ظ ان المأخذ اذا كان معلوما لم يحتج المشتق اصلا وهو ظ
لمن راجع الى ما سبق مع الجهل في الموجود لاجله في الوجود مع عرف بالثابت فقد عرف بالثبوت قوله
ولو بني الاعتذار على ان تعريف مفهوم المشتق الخ اللام للعهد فيكون توجيها لاعتذار السيد قدس سره
الشريف المذكور في الشرح وح لا يخلو عن تكلف فانه يندفع الفضل الذي اورده وينبو عن بعض
عباراته فافهم او للجنس فهو اشارة الى اعتذار آخر عن اصل النظر ولكن له كون البعد عن عبارة المحشية
وكنظا كان لدهر وعليه ما قيل يعل ماكن ليس من قبيل الشايع لانه في مقام التوجيه ويكفيه في هذا المقام
ان هذا النحو شايع فليكن مقصود المحقق ذلك فلا يرد ان الوجود لم يعرف بالثابت العين وقد اجيب
ايضا بان معرفة مفهوم المشتق والفضل قد علم انهما ليسا من الوظايف في المقام فلا يكون الا ما مع
الشايع الغالب وقد نوقش فيه بانه ح لا يصح قول المحشي ولم يتوجه عليه ما ذكر فانه ان كان اشارة الى
ما اورده بايراد الاولوية فهو صحيح لان الايراد منه وهو ظ والايراد الثاني كان متجها وبعد اخذ تلك المقدمة
اندفع وكذا اعتذار السيد قدس سره الشريف بدون اخذ تلك المقدمة يحط الايراد ومعها يسلب الايراد
فالاعتذاران سيان وان كان اشارة الى ما اورده الشيخ فقس على ما ذكرنا وانت تعلم انه يمكن
ان يكون اشارة الى الايراد الاول وهو مندفع فان الوجود هو المحتاج لان تعريف المبدء بالمبدء
هو الشايع وما نحن فيه هذا القبيل لان تعريف المشتق ليس من الوظايف وكونه معلوما من بين اللغة لا يضر فليكن

تعريف

للتعريف طريقان والايضاح يندفع الايراد وتعالى وانه وارد عن السيد لا يجر فللتعريف طريقان الاول ما ذكره من قبيل

ان مفهوم المشتق معلوم من علمي الصرف واللغة فلا يحتاج الى التحديد والمعرفة بالاجزاء ليست معرفة

بطريق التحديد بل انما هو بتفصيل وتركيب واما ايراد السيد فهو ايضا مندفع فان انتقض بتعريف الكلمات

والحاصل بشئ لم يقصد منه تعريف المبتدأ بالمبتدأ وانما هو من قبيل غير الشايع من الوظايف واما ايراد

الفاضل فمتوجه اذ لا يصح ان التعريف بما يكون الا عبارة عنه من قبيل غير الشايع فانه يحيل اصل التوجه

ولعل النظر مع الحواشي فتدبر **قوله** بل الظاهر ان الامور العامة مطلقا هي المحمولات الخ لم يظهر ظهوره

نعم انها ايضا امور عامة وقول المص بتحقق الامكان لا يدل عليه فان تحقيقه على طريقة تحقق المبادي

كاف فيما هو بصدده وان سلم فغاية ما يدل عليه هو ان المراد بالمبادي المشتقات واما ان

الامور العامة ليست هي بل المشتقات فلا دلالة اصلا وعلى هذا قس قوله وفايدة الحمل الخ واما دلالة

قوله والخاص مفهوم بحقيقته على ان المراد من الوجود الموجود ففيها نظر ستذكره في موضعه ان شاء الله تعالى

قوله اقول هذا في التعريف الرسمي غير بين الخ نعم غير بين لكنه لا ينفرد اصلا وتفصيله انه قد يكون

السؤال عن نفس مفهوم المشتق نفسه فالمطابق للسؤال ان يجاب بما هو مفهومه لا بعوارضه وان يمكن

الا بما يكون الجواب تمام مفهومه وحده فان اجيب به يكون متضمنا بيان المأخذ بالمأخذ وان

اجيب بمشتق آخر يكون من عوارضه فالجواب غير مطابق ولذلك لم يتعرض به ومع ذلك يتضح

حاله بالشق الثاني من قوله واما اذا كان السؤال الخ فان المستفاد فيه هو انهما متباينان في الحقيقة

فلا يستلزم ان يكون ما يتضمن احدهما معرفا لما يتضمنه الاخر ان كان متضمنا فان احتمال ان يكون

احدهما غير محمول على الاخر قايم وهذا بعينه موجود في هذا الشق وقد يكون السؤال عما صدق عليه

المشتق المعلوم بوجه هو المشتق وهو ايضا معلوم توجه فان كان ذلك مفهوما للمشتق فيا ونافي الجواب

تمام مفهومه فيؤول الى الشق الاول فقد عرف حاله وان كان غير مشتق كما في مثال الاسد او مشتقا لكنه

اجيب بمشتق اخر هو ليس تمام مفهومه فلا استلزام وهو لفظه بقي ههنا احتمال وهو ان يكون السؤال عن
المشتق واجيب بلازمه ولم يتعرض به لثبوت حاله مما ذكره فمراده في الشق الثاني ان يكون المسؤل
عنه غير مشتق او مشتقا ولكنه اجيب بمشتق هو لازمه والكلام لفظه ليشمل غيرهما وهو ما يكون يصدق
عليه مشتق مشتقا هو تمام مفهومه لاندراجه فيما تقد تقدم واذا عرفته فاعلم ان هذه المناقشة لا يردا
له على اللفظ فان التعريف المسمى ليس من قبيل تعريف نفس مفهوم المشتق الذي هو الشق الاول
في الشرح لما سمعت انه التعريف بتمام مفهوم المشتق وما قيل ان قول الشارح فيما بعد ولا بد ان
يعلم بحقيقته او بوجه ما ينافي ان يراد ذلك لان تعريف المشتق ما يجب اندرج في الشق الثاني وقد
حكم فيه بعدم الاستلزام مندفع بما سمعت بان مراده من احد الشق الثاني ان يكون ان يكون المسؤل
عنه مفهوم يصدق عليه مشتق مطلوبا اكتناهه او رسمه وهو على وجهين الاول ان يكون المسؤل
عنه مشتقا ايضا والثاني ان لا يكون كذلك وعلى التقديرين فالجواب بتمام مفهوم المسؤل عنه اولا
فان كان بتمام المفهوم وهو مشتق فقد اندرج في الاول فالمراد غيره وفيه الحكم بعدم الاستلزام صادق
ولم يقصد احصار الاحتمالات ولذلك فان كان اجيب بينهما على ان الجواب ان كان بنحو اخر يفهم
مما ذكر حاله فان كلامه اي ان كان تعريف تمام مفهوم المشتق فالاستلزام والا فلا ولم يجعل احتمالا
وانما ذكر بعض الاحتمالات ونوع الى حال الاخر بما ذكر من الارشاد ولذلك لم يقل وبيان فساد كلام
المعتذر فلا شك ان تعريف الموجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الاول ولم يقل من قبيل الثاني
فانه لم يقصد تعريف ما صدق عليه الموجود بل غايته التوجيه فحاصل كلامه ان المعتذر مطلق للحكم
وهو غير صحيح فانه منقوض بكثير من الصور وانما التخصيص التفصيل المذكور فان اراد ذلك فلا
يصح اعتذاره في تحديد الوجود بما يمكن الاخبار عنه وبما يكون فاعلا ومنفعلا فعلم انه لم يقصد الشق
الاول المشتمل على التخصيص والا فيما هو بصدده بل حكم بذلك مطلقا ونقض وانما دعانا الى هذا

التوجيه ولم يقبل ان قوله وتحقيق المقام جواب عن النقض المذكور سابقا وتوجيه لكلام المعتذر
ثم بقوله واذا تقرر امر آخر على هذا التوجيه وان كان الخلاصة متحدة لما نقل عنه في الحاشية ان المعتذر
لو كان مدعاه هذا التفصيل لا بد له ان يقول ما نحن فيه من قبيل الشق الاول ولما قال مطلقا
ان تعريف المشتق بمثله مستلزم علمنا انه داخل من هذا التفصيل والا وضح ان يقول بعد
الاستنقاض والتحقيق ان المعتذر ان اراد الشق الاول فلا يصح الاعتذار وان اراد الاطلاق
فهو غير صحيح ثم اعلم ان المحشي المحقق رد على الشارح بمنع كلية القائلة ان تعريف المشتق بمشتق
فان تعريف المأخذ بالمأخذ ولم يرد على السيد قدس سره الشريف مع انه اظهر ورودا عليه اتكالا على الشر
الاستقامة في قوة المنع ضرورة ان المقدمة المنقوضة يمكن ان يكون ممنوعة ويكون مادة النقض سندا
للمنع وانما حملنا كلامه على المنع دون النقض لما يعرض عليه المحشي المحقق في حاشيته قوله على انا لا نم ان
المتعجب لا يصدق الخ قد اخذ عليه بانه ترك الاولوية فان هذا منع للصغرى القائلة ان المتعجب على
الضاحك وما يشتق من قوله المعتبر في العرف منع للكبرى المطوية القائلة ان كل ما لا يصدق على الضا
حك لا يجوز التعريف به والصغرى مقدمة في الوضع بحسب الطبع والامر بين اما اولا فلان الاشهر ان
حمل الضاحك على الآخر انما هو في القضايا الطبعية لا غير والمهملات لا يحمل محمولاتها على نفس الموضوعات
من الاوصاف العنوانية وقد شدد والتكبير على جواز الحمل شارح المطالع فالجواب العلاوة ربما
لا يساعد عليه امثال شارح المطالع بخلاف ما ذكر سابقا فانه لا ينازعه فيه احد فلذا قدمه واما ثانيا
فلانه يمكن ان يكون القياس على الشكل الثاني بان يقال ما لا يجوز تعريف الضاحك به لا يحمل عليه و
المتعجب لا يصدق عليه ولا يخفى ما فيه من الكلفة واما ثالثا فلان الكبرى تقدر مقدمته وح يعود الاخذ
في ترك الوضع الطبعي ثم ان العلاوة لا لا يبعد ان يبتني على ما هو التحقيق عنده من ان الحكم من سائر
المحصورات والمهملات على الطبايع ولا شبهة في ان قولنا كل متعجب ضاحك وبالعكس صحيح وما ذكره

من اتصاف الافراد يستلزم لاتصاف الماهية بلا شرط شيء واقع في الماهية النوعية والجنسية والفصلية واما
العرضية فلا الخلو عن شيء وذلك لان وصفي الموضوع والمحمول قد يكونان متساويين كالنائم والمستيقظ ولا شبهة
في صحة صدق احدهما على ما يصدق عليه الآخر وصدق احدهما على الآخر بمعنى الاتحاد في الوجود وان كان الاتحاد
بالعرض لا يخفى كيف لان اتحاد النائم بزيد في وقت واتحاد المستيقظ في وقت آخر فلا اتحاد بينهما لانه
يعتبر اتحاد الوقت فتامل وسيجيء لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى قوله لا يخفى عليك ان هذا النحو ليس تعريفا
الخ لكان هذا اعتراضا على الشارح بانه جعله من تعريف المشتق مع انه ليس كذلك فالجواب ان ما صدق عليه
اذ قد التفت اليه بالمشتق وجعل عنوانا في السؤال فلا مضايقة في اعتباره تعريفا للمشتق بهذه العلاقة
قوله وتعريف المشتق ينحصر في الشق الاول فيتم كلام المعترض من غير قصور بل هو مناف لما قرره في الحاشية السابقة من
جواز تعريف احد المفهومين المتصادقين المتساويين بالآخر وان لم يصدق المبدأ على المبدأ وهو ظاهر جدا ودفع المنافاة
بان هذه الحاشية على مقتضى قول الشارح والا لم يكن الاعتراض عليه والا ففي مسلم عنده انتهت حاصله ان الشارح
ان كل تعريف للمشتق فهو تعريف للمبدأ بالمبدأ فاعترض بانه سواء كان صحيحا اولا فقد سلمه فعلى هذا لا يصح منك
الاعتراض على السيد قدس سره الشريف فان منشأ كلامه على هذه المقدمة وما سبق منه فيما قبل هو منع هذه
الدعوى ولا شبهة في انه لا منافاة وح لا يرد انه ذهل عن مقصود السيد فان كلامه في التعريف الذي نعم
غيره ذهول عما ذكرنا من ان كلام الشارح في الشق الاول هو التعريف الذي قوله لانا نلتزم ان تعريف كل مشتق
الخ في الحاشية اشارة الى ورود المنع الذي ذكره سابقا بقوله هذا في التعريف الرسمي غير بين واما الغرض ههنا
دفع النقض الذي اورده اليه ولا منافاة بين دفع هذا النقض وايراد منع انتهت والحاصل انا نمنع اولا
تلك المقدمة وثانيا نسلم على طريقة تسليم المقدمات الفاسدة فلا يرد ما اوردت على السيد قدس سره
الشريف فانه من الجائز ان يكون مقصوده هذا الشق وقد سلمه صحيحا ولا يرد عليه شيء مما اوردت ما ذكره
ولا يحمل كلام السيد عليه حينئذ فلا يتجه ما قيل ان ما ذكره وان اندفع نقض رشايع بل المنع الذي اورده في الحاشية

السابقة بناء على مقصر كلام الشارح وصار الكلام المقدر ردا على الشارح ان لم يندفع به المنع السابق عن المقدر في

الواقع فلم يصر كلاما تاما بالنسبة الى الواقع وذلك لان مقصوده سر اتمام كلام المقدر على المقدر في الواقع

جدلا وهو حاصل واما كلام المقدر فهو منع واستناد وغاية ما يتجه عليه شيء مع انه لم يحمله على ان تعريف المشتق بالمشتق تعريف

المبدأ احتمالا هذا والله اعلم قوله هو تعريف لما صدق عليه الحساس الخ التزام لا يخفى عن كذا لكن مقصود الالزام بان الشارح

قد صرح بان تعريف المشتق تعريف لما صدق عليه الحساس الخ التزام لا يخفى عن كذا لكن مقصوده الالزام هو بينه فهذا

التعريف لا يصح ان يكون من قبيل الاول والالزم ان يكون تعريف الاحساس بالحركة فهو من قبيل

الثاني بالاسبقية والانعكاس وقد عرفت ان الشارح لم يدع ان تعريف المشتق بالمشتق مطلقا تعريف

المبدأ او بالمبدأ بل اذا كان مفهوم المشتق بنفسه معروفا الا بوجه من وجوهه وح لا يتجه الالزام واما المعتذر فلا

يصح منه ان يريد ذلك والا لما صح منه ما هو بصدده من الاعتذار غاية الامر ان الشارح لم يحصر الاحتمالات

ولا ضير فيه فان الاهم في هذا المقام تعيين صورة استلزام تعريف المشتق بالمشتق تعريف المبدأ

بالمبدأ وقد حصل والمقصود منه ان ما ذكر فيه من هذا التعليل ام لا تم او رد احتمالا لا يوجب الاستلزام

ومنشاؤه موجود في ساير الاحتمالات سوى الاحتمال الاول ولا كلام على الشارح فافهم قوله فنقول الكلام

على تقدير ان يكون غرض المعرفين الخ حاصله ان الشارح ادعى انه ليس من قبيل الاول وهو خطأ بل هو من

قبيل الاول فيه التكلف الحلل فهو انعدام المحل وهو امر اخر لا يضر اصل الكلام ثم ان اختلال ايضا في حيز الخفاء

فانه من الجائز ان يمنع امتناع تجديد الوجود وامكان الخبر وايضا لا يلزم كونه محمولا على الوجود ثم ان هذا

الكلام غير مبني على ان يكون المقصود اكتناه الوجود لانه قد سبق منه انه يحمل كلام الشارح في الشق المقصود

اكتناهه بل تصويره ولو بالرسم لا تصوير افراده ثم ايضا بل مقصوده رحمه الله تعالى ليس الا ان غرض

المعرفين في هذا المقام ليس تصوير الافراد بل تصوير مفهوم الوجود والموجود وانما امر زخ حديث الاكتناه

لانه الظاهر من كلامهم فلا يضر المناقشة بان وقوع النزاع في بداهة الكنه لا يدل على ان تعريفه بما يمكن الاخبار

عن تعريف الكنه فان الشي البطري قد توقف تعريفا رسميا ايضا هذا واعلم ان هذا التعريف رسمي اكثره حان الوجود
معنى معقول بنفسه وهذا المعقول رسمي وايضا يمكن ان لا يشك في صحة الاخبار في المعدومات ويشك في الوجود
بل يدعى بالعدم وبالجملة حال الرسمية بينه وايضا ان التحصيل الذي اعتبره الباطل لا من بين يديه ولا من خلفه ان
تعريف المشتق بالمشتق على سبيل الاكتناه تعريف المبدا فلو كان هذا اكتناها لزم ان يكون امكان
الاخبار محمولا اليه بل عين الوجود وهو بديهي الكذب فهو رسمي بلا شبهة وانما يورده ظواهر كلامهم ولكن المعطي
لا يعارض الظاهر ويرد عليه ان المقصد انه ان السيد لا يكون له ان يريد الشق الاول اي تعريف المشتق بالمشتق
بان يكون تمام مهيته والا لزم له ان يدعي ان تعريف الوجود بامكان الاخبار ولا يصح منه على ما يفصله
كلامه في هذا الموضع ولعين قطع النظر عنه فالالزام باطل مما ذكرت لك بل يريد الاطلاق عن التفصيل وح
وح ينقض ويفسد ويلزم ان يلزم صحة تعريف الوجود بامكان الخبر وايضا يمكن ان يقال انه ان اراد الا
طلاق لم يصح والا لزم ان يكون الوجود معرفا بالامكان وهو باطل وان اراد الشق الاول لم يتجه اعتذاره
في التحديد بامكان الخبر وبالجملة كونه حلا اخر لا يفتقر اليه فانه في صدد ابداء الخلل في كلام السيد وكذا الشريف
اما باستنقاص بكيد من الصور او بالاستنقاص بما لا يكون فيه وقوله لم يجوز المعرف لا يخلو عن شي فانه لم يعهد
بجواز التعريف بالمباين وظاهر ان امكان الاخبار غير محمول وقد يقال ان السيد قدس سره الشريف
استنبط من التعريف تعريف الوجود بثبوت الخبر الذي يتضمنه الاخبار الدال على ثبوت الخبر لانه اقرب
بان يصلح تعريفا للوجود وذلك لان مقصوده ان تعريف المشتق يكون الغرض منه تعريف المبدا لانه المحتاج
الى التعريف وههنا لا يصلح المبدا الا ثبوت الخبر هذا وانت تعلم ان له وجها في دفع الاعضال
التقابل بان ذلك تعريف الموجود لا الوجود لكن على طريقة المحشي المحقق حيث بنى الاعتذار فيما تقدم لك
على ما بنى واما على ما اسسه السيد قدس سره الشريف فلا يتضح والبحث يتعب فساد اخر وهو ان ثبوت
الثبوت ثبوت شي فلا يجوز فانه تعريف احد المتباينين بالاخر او تعريف الاعم بالاخص او ثبوت في نفسه

فالاخبار

فالاخبار لاثبوت له في نفسه وان سلم فتعريف بالاخفى فان وجود زيد ليس ثبوت الاخبار والله اعلم قوله

اذ هو مع كونه مناقشة في المثال بل هو مناقشة في اصل الكلام فانظر الى قول الشارح واريد ان يعلم كيفية

او توجيه آخر لا ان يقال ان حديث السوال وقع استطرادا والمقصود ان المعرف نفس مفهوم المشتق

بما يحده او ما صدق هو عليه سواء كان بعد السوال اولا فكلا قوله ونحو توضيحا كالتمثيل ويكفيه الوضوح كما في ضرب

المثال وفيه بعد ما فيه قوله معللين بما مالم يعرف صرح قول القائل هل عقار الخ بغيهم منه ان هذا التائيد

على التعليل المذكور والظاهر ان نفس التقدم يقتضي ان يكون مطلب ما اعم من العرضي والذاتي فانه

ان اختص بالذاتي امكن لنا ان نطلب الوجود بدون توقف مسؤول عنها بالذاتي كما اذا علمنا الهيولى

بوجه ما غير ذاتي ثم سالنا وجودها بهل فالاوجه ان يقال ان ذكر التعليل كنتيجة التائيد فان حكمهم

بتقدم مطلب ما على المطالب يهدي بنحو الى الجواب في ما قد يكون عرضا وكذا تعليلهم صريح فيه ثم ان ذلك

التعليل والتقدم انما يفيد لما نحن بصدده ان كان مطلب هل وجود الشيء المعلوم بوجه ما وان كان

مطلبها وجود الشيء المعلوم بالكنه فالتقدم تام ولا ينفع ما او عنياه وهو ظاهر واجيب بانه لا يبقى

الحصر في المطالب الاربعة فان منها طلب تصور الشيء اعم من ان يكون بالوجه او بالكنه وهو ليس مطلب

ما ولا مطلب غيره وهذا وان ما يتم اذا كان مقصودهم حصر المطالب وان كان مقصودهم حصر امهات

المطالب وهذا المطلب ليس الامهات فلا يتم وانما غاية الكلام والظاهر مع المحشي المحقق فانهم صرحوا

بان مطلب هل وجود الشيء او ثبوت شيء الاخر ولم يعتد وبما لا كثيره والله اعلم قوله ولا يكون

هذا المطلب حاضر الجواب الخ بين طرفي الايجاب والسلب اضافة الطرف تامة اولا منه فانظر فان

الى المحكوم عليه وبه قوله غاية ما في الباب ان يكون وقوعه على سبيل التوسع والاضطرار فخرج

الحاصل ان حقيقة ما طلب الحقيقة ومجازها طلب تصور المسئول عنه اعم من ان يكون تصورا بالوجه

الوضعي او غيرها فليكن كلام الشارح مساعليه فلا مساعة ولا خفاء في قوله فان الجواب بالعرضي في سوال

ما شايع وقد وقع في الكلام الالهي ايض قال تعالى قال ادع لنا ربك يبين لنا ما هي قال انه يقول انها بقرة
صفراء الاية ثم في شرح الاشارات ان الرسوم قد يقع على سبيل التوسع او الاضطرار وكله او لمنع الخلو وما ذكره
المحشي المحقق لا ينافيه فان معنى الواو هو الاشتراك لا الاجتماع في الزمان قوله والثاني اولى فان وضع
المفرد قد يكون نوعيا الخ وايض ان بعض المركبات قد لا يكون له وضع نوعي كما اذا لم يكن لهيئة التركيب
مفهوم كما في المعدودات فلا ينطبق الدليل على الدعوى وايض انهم حين اختلفوا بنوا الوجه الثاني فالاولى
اعم من الصواب او بمعناه وقد عرفت انه نزاع لفظي ثم ان الوجه الثاني مبناه على المفرد لا يدل على المفصل
ونتيشكل بان المفرد قد يوضع لمعنى مولف من حقائق متباينة في الماهيات والوجود كالبيت فكيف
يحصل منها حقيقة وحدانية اجابته كما سيجي انشاء الله تعالى وقد ذكرنا ما يتعلق به في بعض كتب اصول الفقه
قوله ومن ههنا علم ان لا ترادف الخ اعترض على الشارح بانه حكم فيما تقدم بالترادف بين العدم وسلب الكون
ترادفا ويمكن ان يقال ان فيما تقدم بالتصريح بالترادف وههنا لا نفى فان قوله فان لم الخ ظاهره انه عائد الى
القيد كما قال الشيخ عبد القاهر ان كل كلام فيه قيد فهو المقصود فيه بالنفي والاثبات وههنا لا يمكن ذلك
كما لا يخفى فليكن عائدا الى المقيد مع اشتراك القيد فالمعنى ان يوجد المفردات فتعريف بالمركبات
المرادفة فلا بد من الحمل عليه ليطابق الكلامان ثم ان الشارح يعطى فههنا بين الكلام على الاصطلاح الاخر
وايض ان العدم هو سلب الوجود والوجود خارج عنه كما في العمى فان دلالته على البصر التزام لا تضمن
نعم لو كان سلب الكون مرادفا انما يرادفه بدون القيد وهما مفردان فافهم قال بل لا يمكن تحديد الوجود
بحسب الحقيقة الخ قد سبق اشارة الى ان قول المص وتحديدهما باثبات العين الخ يراد منه مطلق التعريف
فان بعض التعاريف رسم له فان ممكن الخبر ليس تمام حقيقة الوجود كيف لو كان كذلك لكان
امكان الاخبار تمام مفهوم الوجود البديهة تشهد بخلافه وايض ان هذا المفهوم معنى اضافي والوجود
ليس كذلك والقول بان المحدود غير الحد ليه وان كان فاسدا لا يخفى بعده فعلى هذا يكون قول الشارح

على طبوة

علی طبقه وح بستیکل بانه لابد فی الابحام من ادعاء ان الوجود اعرف من کلشی کنها ووجها
وهو فی حیز الخفاء والجواب یستدعی تمهید مقدمه فاید ان المعلوم بالکنه لایعلم بالرسم وبعد ذلک
یقول ان معنی قول المصنف ان الوجود اعرف من کلشی من تلقاء حقیقه وتمام ماهیته واذا کان
اعرف کذلک فلا یمکن ان یعلم بالحد وهو نصح ولا بالرسم والالکان المعلوم بالکنه معلوما
بالوجه وایضا کما کان اعرف من کلشی بانعابره فیکون اعرف من کلشی وجه من وجوهه
فلا یصلح معرفا له واما بیان تلک المقدمه فهو ان بعد تصوره بالکنه لایقصد بصوره الا بوجه آخر
فلا یکون المعرف حینئذ فی الحقیقه ذلک الشئ ولا یکون التعریف تعریفا له بل یکون المعرف فی
الحقیقه هو الشئ الماخوذ مع الوصف والتعریف تعریفا له فعلی تقدیر ان یکون تصور الوجود بالکنه
بدیهیا لایمکن تعریفه نفطیا ولقائل ان یقول ان هذا البیان منقوض بالمعلوم بالرسم فان المعلوم
بالوجه ینبغی ان لایعلم بوجه والا لکان فی المعلوم فی الحقیقه هو الشئ الماخوذ مع وصف ولا یکون
التعریف تعریفا له والضروره یقضی بان شیئا واحدا یمکن ان یعلم بوجوه شئ والالامنع
الکسب وایضا لانم ان المعرف حینئذ هو الشئ الماخوذ مع وصف بل المعرف هو الشئ المعلوم بالکنه
لایقال یلزم حصول الحاصل لان الشئ الواحد اذ قد جاز ان یعلم بوجوه شتی فلا یحصل للحاصل المستحیل
وهو ان یکون الحصول بعد ذلک یحصل فان ههنا حصولات للعلم بحصیلات والجواب ان
التحقیق ان المعلوم بالذات فی العلم بالوجه والشئ معلوم بالعرض ولکن ارتسام وجه فی الذهن
من حیث المراته علم له فی الواقع حتی صار به متوجها الیه وملتفتا الیه ولذلک یوجه الیه الطلب
فلا مضایقه فی ان یکون الشئ الواحد المجهول بنفسه ذاته مطلوبا بانحاء حصل الوجود ومختلفه فالمعلوم
بالذات متعدد والمعلوم بالعرض واحد والمقصود بالذات ایضا واحد واما المعلوم بالکنه
فلا یمکن نعت النفس الی تحصیله وطلبها حصوله ضروره فلو کان معلوما بالوجه فبالحقیقه المعلوم

بالكنه فلا يمكن توجه النفس الى تحصيله وطلبها تصوره ضرورة فلو كان معلوما بالوجه فيا الحقيقة المعلوم
الاخود مع شي فتدبر نعم يرد ان البديهي لا يجب ان يكون معلوما بالفعل وهو واضح فلو كان
الوجود بديهيا فلا يجب ان العلم فح لا مضايقة في ان تعرف بتعريف غير يعطي غاية الامر ان
ذلك التعريف رسمي وبهذا ظهر ان الفاضل لو حمل كلام الشارح على مقابل الرسم لا يدفع الشبهة فان امتناع
التحديد انما يدل على ان لا يعرف بالحدود واما الرسوم فلا مانع عنها والمصنف في صدد ان التعريفات
تعطيه للاعرفية والجواب نعم لكن البديهية لا تورث وجوب تحقق العلم بالفعل لكن الوجود من
البديهيات التي مهما التفت النفس اليه يحصل بوثاقته فح لا يمكن ان يعرف اصلا هذا ولكن بعد
في شبهة من انهم ذهبوا الى ان النفس معلومة لذاتها علما حضوريا والعلم الحضوري علم كراسي بلا
تمايز بين العلم والمعلوم بوجه من الوجوه فينبغي ان يقصد علمها بوجه من الوجوه والضرورة تقضي بخلافه
فانا نعرف ذواتنا بالوجوه العرضية للسعة فاما ان يفرق بين علم كنه الشيء وعلم الشيء بالكنه وهو بلا فارق
او يلتزم ان النفس لا يعلم لذاتها بالوجه وهو خرق حكم البديهة او يفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي
والعلم الاحساسي والاشراقي الحضوري والعلم التعقلي والارتسامي وهو الاقرب فان المبصر معلوم
بالكنه مع انه قد يقصد علمه بوجه اخر فتدبر وفي علم النفس بذاتها كلام لا يليق بهذا المقام هذا و
الذي قيل ثانيا من ان الوجود اذ هو اعرف من كل شيء فكل وجه اخفى منه فلا يصلح معرفا فلا يخفى
ما فيه فان الخفاء انما هو لحقيقة الوجود واما علمه بالوجوه فهو قد يكون جليا وخفيا والمعلوم في
العلم بالوجه انما هو الوجه بالذات فلا يلزم شيء من المحذور لو عرف بالرسم قال قدس سره قيل
ان اراد تصور الوجود بوجه بمنازع قال السيد قدس سره الشريف ولئن سلم ان لا اعرف
من الوجود لا يلزم كون تلك التعريفات لفظية لجواز كونها تعريفات محصلة الا ان حسن الظن
بهؤلاء المعرفين حمله على ان الحكم بقصدهم التعريف اللفظي وانت تعرف انه لا يفيد المصنف

فان مقصوده

فان مقصوده ان هذه التعريفات ليست بتعريف الوجود مطلقا لا يصلح ان تكون تعريفات
بل لو كانت صالحة فانما يصلح اللفظية لا غير هذا ورد عليه بوجهين الاول ان المصنف في
مقام الاعتذار عما اورد على الحدود المذكورة من الاشتمال على الدور يمنع انها حدود
حقيقية بل يجوز ان تكون لفظيات والمستند اعرفية الوجود فما ذكره الشارح منع على المنع وهو كما ترى
وانت تعرف ان له وجها في خصوص عبارة المصنف مع كونه خلاف ظاهر العبارة ولا يصلح
في حق من يدعي ان الوجود اذ هو اعرف لا يصلح التحديد فلم يتضح المقام والثاني انا نعلم
اجمالا ان ليس بين المفهومات المعلومة لنا اعرف من الوجود وكما اعترف به الشارح فلو كان مقصورا
بالوجه اعرف والحاصل ان تصور الوجود اعرف جميع التصورات الحاصلة في العقل كما يظهر بالا
ستقرار والرجوع الى الوجدان ولو كان هذا التصور تصورا بالوجه يكون نفس تصور الوجه اعرف
اذ التفات النفس اليه لانه متصور بصورته والوجه متصور بصورة الوجه فلا بد من ان يكون تصورا
بالكنه وقد فرض انه اعرف جميع التصورات فيكون بديهيا فقد ثبت ان تصور الوجود حاصل
للعقل بطريق البديهة وبه ثبت بساطة الوجود لانه لو كان له جزء كان اعرف منه هف ولعله من
قبيل المناقشة اللفظية فان حاصل كلام المعترض ان المدعي ان الوجود بما هو بديهي غير قابل
للكسب واستدل عليه بانه لا اعرف منه فان اريد كنه الوجود فهو ممنوع وان اريد ان
تصوره الحاصل لنا بوجه ولا يعلم ان ذلك الوجه هو حقيقة الوجود لا اعرف التصورات
الاخر اعني منها تصوره بكنهه وبالوجوه الاخر فالمساعدة عليه لا يورث اعرفية كنه الوجود وهو
ظاهر ولم يساعد على ان تصور الوجود اعرف من جميع حتى الوجه فتصور نفس الوجه وان كان
اعرف من تصور الوجود اعرف من الجميع حتى الوجه فتصور نفس الوجه وان كان اعرف من
تصور الوجود بذلك الوجه لا يضر كونه اعرف من سائر التصورات التي هي تصور الوجود بالكنه و

وتصورات الوجوه الاخر فافهم والله اعلم قوله ولا يكفي ساواه اما اولا فلان الشارح منع هنا الخ قبل كلام
المعترض يؤل الى وجوه عدة لاثبات ان الوجود متصور بالبديهة الاول ان الوجود ليس له فرد حقيقي
بوجهين الاول انه يستفاد مما ذكره المص ان ليس الموجود عروض والثاني اعتراف الشارح فانه
من المفهومات التحقيقية في نفس الامر من دون اعتبار العقل فليس كنهه الا ما يقرره العقل الثاني
انه بسيط فلا يتصور تحديده الثالث ان الوجود مما ينتزعه العقل من المهيات عارض المهيات
بل ما ذكره الشارح منع ليس فيه اعتراف وقد يعترض في الحاشية للاول بانه لا يلزم من المقدمة انه ليس
له فرد حقيقي بل له افراد حصصية هو بالنسبة اليها نوع كون تلك الافراد متصوره بالكنه الا
يوجب كون ذلك المفهوم متصورا بالكنه ولم ينبه وانت بما قررت كلام المعترض عرفت
عدم ورود هذا الكلام وتعرض للوجه الثاني بان البساطة لا يستلزم امتناع التحديد ولا يلزم منه بديهة
الكنه كما في الواجب وذلك لان المقسم في البديهي والنظري هو العلم الممكن الحصول وبعض رابعا
بان كون الوجود انتزاعيا لا يدل على ان كنهه معلوم بديهة ولعلك تقول ان ذلك كله تحمل
والاظهر كما نقض به كلام المعترض انه يتعلق منع تصور الوجود بالكنه بانه ان اريد منع تصور افراده
الوجود العارضة اي الحقيقة فرد عليه انه لا افراد له كك وايد ذلك بقول المرحوم الشارح بل انما له
افراده حصص هو نوع بالنسبة اليها وهي متصوره بالكنه وان اريد منع تصور ذلك هذه الافراد فيرجع
الى منع تصور مفهومه الانتزاعي او خصوص الحصة والاول غير صحيح لانه بسيط واذ هو غير معقول
فالثاني كك واعترض عليه المحشي المحقق اولا بان كلام الشارح لا يدل عليه فانه تابع لا معترف
ولئن سلم فلا بد من اثباته بالدليل فليس واضحا في نفسه فهنا بناء في المنع وثانيا بان البساطة
لا يفيد تصور بالكنه فليس في كلام المحشي المحقق قصور هذا واعلم ان هنا مقامين الاول ان الوجود
بديهي التصور والثاني انه متصور بالكنه وان كان كسبيا وقد منعهما الشارح والمعترض كما يلوح من

كلامه

كلامه تعرض المقام الثاني وحاصله ان هذا المنع مكابره وذلك لان الكلام من الوجوه المقصدي
الاستدلالي فان الادله الداله على ان الوجود بديهي وانه مشترك وادعاء الاغرفيه انما يجري
فيه وكذا الكلام بان تعريف الموجود بالثابت تعريف الوجود بالثبوت وغيره ذلك ولا
شك انه استدلالي وان افراده خصيصه محصه وانه نوع بالنسبه اليها وان الشبه وان كان حيث
قال اثبات ان الثاني الوجودات الخ في مقام المنع لكنه اوهو ساعد المصنف في ذلك فهو
مقصد ليس مجرد مبدي الاحتمال وان كون افراده حصصه ظاهر لا يحتاج الى دليل ولا ريب ايضا
في ان هذا المفهوم متصور الكنه بالبديهه ضروره ان كنه ليس الا ان ما حصل منه صورته في العقل
اولين منع هذا المنع تقدر معهومات الوحده والامكان والامتناع الانتزاعيه مثله ولا يخفي
عليك قصوره نعم قد سقط قول الشارح بل منع كونه متصورا بالكنه ايضا ثم انا لا يحتاج في تصوره الى الجسم
كسب بل بمجرد الالتفات الى ان زيدا هل هو موجود او لا يحصل في عقلنا هو مفهوم الموجود وهو
كنهه اذ انا لا نعني بكنهه الا ما حصل في العقل من مفهومه نعم لو كان له افراد حقيقه فيحتمل ان يكون
هذا الحاصل في العقل عرضا لها وتلك الافراد مجهوله وكذا ذاتياته كما في ساير الحقايق المتاصله
واذ ليس فليس وعلى هذا اندفع كلام المحشي المحقق بحذافيره وذلك لان كون الوجود وافراده
حصصه سواء كان واضحا في نفسه او بالاستدلال يعطي ان ما حصل من مفهوماتها حقايق لها وكذا ما
حصل من مفهوم الوجود حقيقته ثم ان البسيط لا يحصل بالكسب وان كان الجمهور على خلافه وذلك
لان الكسب هو ترتيب امور ولا ترتيب فيه او هو الحركتان والبسيط لا يفي بذلك ضرر لان
المطلوب البسيط اولا لم يعقل بصوره بوجه ثم فتش ثم حصل ذاته فتحقق حركه اولى ثم بعد
ذلك لا يحصل حركه فانه في هذا التحصيل انما يحصل ذاته ولا يعقل حركه فانه نفس المطلوب فتدبر
وقد زدنا على ذلك نحوا من التفصيل في بعض كتبنا في علم اصول الفقه فقد وضح ان الوجود ان لم

بتصورها بالكنه فاما لعدم تصور تلك الافراد بالكنه او لعدم تصوره بالكنه وهو غير صحيح لانه بسيط
وهو لا ينظر الى الكسب بل يكفيه الالتفات على وجه التام وكذلك الافراد فان ماهيتها اذا
حصلت بنفسها فالحصص لا ينظر في حصولها الى الكسب وهو واضح بكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام
واعلم انه اشتهر بين المتاخرين ان الامر الانتزاعي لا يحصل الا بالبديهة ضرورة ان عقبة لبت
الا ما اسرعه العقل وهو يحصل بالانتزاع دون الكسب وهو لا يعجبني فان الامور الانتزاعية نحو من
الثبوت مع المنتزع عنه والضرورة قاطعة بان تلك الامور يجب ان يكون بسايط بل لا يبعد ان
يدعي بكديه واذا كان كذلك فلا منافاة في ان توضع اولا بتصورها بوجه ما ثم يتحرك في تحصيل مباديها
فينتقل من مبدا الى اخر الى ان حصل اجناسه وفصوله فانتهت الحركة ثم اوقع الترتيب فيها
فينتقل منه الى المطلوب وهو الامر الاجمالي الحاصل من المرتب ولذلك لم يبين المعرض كلام
على هذه المقدمة بل بني على ان الافراد والحصص للوجود حاصلة لنا بدون تجشم كسب وهو بعيد ان
يحصل الوجود وكذلك ولئن منع فنقول ان الوجود بسيط فلا يقبل الكسب مع ان القطا الذي
هبانيه البسائط من بين بديهة ولا من خلقه هو ان الافراد والوجود حاصلة لنا بالاكتساب بدون
الكسب وذلك ظ لمن راجع الى وجدانه في تصور ايه موجود هذا واعلم كما ان منع افادة
البساطة التصور بالكنه بدون الكسب والاستناد بمفهوم الواجب تعالى ليس كما ينبغي فان
الواجب تعالى بعينه عينه ولا يمكن ان يحصل في العقل فالعلم بالكنه تعالى ان امكن فليس الا
بالعلم الحضوري الاشراقي فمقسم البديهي والكسبي الكان هو العلم الارتسامي كما هو المشهور
فليس بديهيا ولا كسبيا والا فهو بديهي لا يحصل بالكسب اصلا وبعد ان منع بساطة الوجود و
المرموز بقوله وبساطة وهذا المفهوم على تقدير ليس كما ينبغي الخ فانه الا مفهوم للوجود الا ما يفهم
من لفظ ولفظ الثبوت والكون وساير مرادفاته من هذه اللغة او من لغة اخرى وهو بسيط

والله اعلم

واعلم ايضا انه اختلف في بداهة الوجود فمن قائل انه بديهي ومن ذاهب الى انه كسبي ومن ثالث انه
ممتنع الكسب وانا نعقل هذا النزاع فان الكلام في الوجود الانتزاعي فلا نعقل فيه الا البداهة والكلام
في مصداقه ومطابق حمله على الموجودات فهو متعدد ونفس ذاته في الواجب تعالى ذاته وفي الممكن
عند كرخ الاشاعرة نفس الماهيات وعند غيرهم امر زائد وليس بديهيا بل ممتنع الحصول فلا يعقل
البداهة فلذلك قال البعض بالشعرية بعطي فمن ادعى البديهية ادعى بداهة الوجود الانتزاعي
ومن ادعى الكسبية ادعى كسبية الوجود الحقيقي الذي عرفته ولا بعد ان يقال ان الوجود متصور
بعد العقد ان ما يكون مبدا الاثار وما به امتياز الحقائق وشريك الباري العياذ بالله ونحوه
وهذا امر واحد مشترك بين الجميع فمن راى ان الوجود لا حقيقة له سوى هذا المفهوم الانتزاعي
ظن ان ذلك المتصور هو هذا المفهوم ومن راى غيره زعم انه غيره فمن قال ان مبدا الاثار بديهي
على انه الانتزاعي وهو بديهي ومن قال بخلافه فهو مبني على ان حقيقة الوجود التي هي مبدا الاثار
في الحقيقة سوى هذا المفهوم الانتزاعي وهو مطابق حمله في الحقيقة وهو كسبي او ممتنع التصور
والتي في الاثبات انما راجعا الى امر واحد وهو مبدا الاثار على غاية الامر ان بني كل مختلف وانت
تعلم ان لا كفاية فان مآل البديهية امر ومآل الكسبية اخر فعلى الحقيقة راجع الى النزاع الى اللفظ وان لم
يكن في اللفظ فلم يحصل بارجاع النزاع الى المعنى التخلص عن الشائبة الواقعة في اللفظ فتامل فيه
قال الاول ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم الخ قد يضاف اليه فان ثم التصديق
حاصل لمن لا يقدر على الكسب كالبله والصبيان او رد عليه بانه منقوض بسائر المفهومات فان التصديق
بين اي مفهوم كان وبين نقيضه حاصل بدون الكسب فعلى الاستنقاص سائر المفهومات وارد على تقرير
الشارح اما على الاضافة المذكورة فلا فانه حصول التصديق بالتنافي بين كل مفهوم ونقيضه الكل الخ
حتى لمن لا يقدر على الكسب غير ظاهر ونفس تعجيبي فان التنافي بين كل مفهوم ونقيضه من اوائل

البديهيات فلا نشك فيه احد فالوجه في الدفع ان يقال ان المستدل هو الامام الرازي وعنده جميع
التصورات بديهيا فلا يضره ان بني على التحقيق فنقول بداهة هذا التصديق بجميع الاجزاء جريانها في كل
مفهوم وتقسيم فان قلت فليه مثله يجري في هذا الدليل فلا فرق بين المنقوص والمنقوص به قلت
سيجي انشاء الله تعالى ما يتعلق به فانتظره والله اعلم قال الشه الثاني الوجود ومتصور الخ غاية الكلام
في تقرير كلام الشه وتفصيله يقتضي كلام فان الكلام في بداهة هذا المفهوم الانتزاعي لا غير واو التصديق
بجميع الاجزاء حاصل فالمدعي ثابت فان كنهه عندنا ليس الا ما حصل في العقل من هذه المفهومات ولا
بعد ان يق ان الاطراف لو كانت متصورة بالوجه فالوجه حاصل كنهها بلا شبهة والشبهة في ان
ذلك الوجه هو الذي يفهم كل احد من لفظ الكون وهستي وكونها ولا يعني بالوجود الا هذا ومن نظر في
كتب الامام الرازي يجد انه لا يدعي الا بداهة هذا المفهوم وانه مشترك معنى وانه زايد في الواجب تعالى
والممكنات وعلى هذا اتضح ان هذا الدليل بعينه منقوض بسائر المفهومات لما عرفت وان الاعتذار
عن الانتقاض من غير جاير في المنقوض فافهم نعم ح لقايل ان يقول ان المدعي ح بديهية فلا احتياج
الى هذه التجشمات فان من راجع الى وجدانه والتفت الى ان حصول مفهوم الوجود والكون بل هو
بطريق الكسب او البداهة فهذا المقال عنده ليس الا تطويل بلا طائل اليه والجواب ان هذه الاستدلا
لات بنيها ازالة لما رسخ في اذهان القاصرين ان الوجود كسبي او ممتنع وقد عرفت ما فيه فان
هذا القايل لم يرد هذا المفهوم البديهي بل الوجود الحقيقي وهذا التنبيه لا بد منه فالوجه ان يق ان
الفضلاء قد اختلفوا في البداهة والكسبية فلا بعد ان يتوهم احد ان الكسبية والامتناع في هذه
الحقيقة فازيل وان كانت الاستدلالات على الحقيقة فيما على ان الدعوى ان كانت نظرية فالاستدلال
عليها هكذا او ما سنذكره الشه في اخر البحث من قوله قد يحصل صورة في النفس الخ انما يجري في التصورات
والتصديقات الحقيقية واما تصورات هذا المفهوم كما لا يخفى على ذي مسكة وقد نقل عن الشه في الحاشية

ان مختار

ان مختار الامام ان الوجود بديهي لكن الحكم بالبديهي كسبي ومختار المص ان الحكم بالبديهية بديهي

فان كان هذا ماخوذا من الاستدلال على البديهية فلا يخفى انه لا يدل دلالة واضحة عليه فانه يجوز ان

يكون بينهما والكان من بعض تصريحاته الذي يعثر عليه فلا يخ عن شيء فافهم قال الش ايد تعالى ان

الوجود الخ اي قوله قال الش اولا ابطلان الوجه الثاني مقدم على قوله فيما تقدم قال الش فان الثاني

ان الوجود متصور بهذه زيادة من قبل مترجمي كلام الامام الرازي والاوفق انه لو كان كسبيا فالا

كتاب بكذا او كذا الخ وحسب ايكان البديهية والكسبية صفة العلم او المعلوم بما هو معلوم فانه ح

ان لم يكن صحيح التعريف لا يلزم البديهية فانه يجوز ان يكون ممتنع التصور كما يجري الى البعض والكانتا

المفتي بعض العلوم بناء على ما اشتهر ان البديهيات قد يكون مجهولة فالبديهي ما من شانه علمه

ان يحصل بلا استعانة الكسب مع لاحاجة اليها قال الش وانه لا يكون الا بالاجزاء وهذا او ان كان واضحا

في نفسه كما اومانا اليه فيما قبل لكن على طباق كلام المحشي المدقق لا بعد ان يمنع فان ابساطه لا يمنع الكسبية

فافهم قوله وان لم يكن ذلك الامر الهيئة بل امرا آخر الخ تو قش فيه بان نسبة المناقشة اللفظية من منع ان ذلك

الامر لو لم يكن هيئة اجتماعية لابد من ان يكون امر الا يكون تلك الاجزاء معروضات له ولذا ان يكون

امر آخر عارضا لها ونقل عن المحشي المحقق ان هذا مبني على توهم ان قوله بل امر آخر الخ في خبر الثاني

وهو هذا ومن بعيد لان كلمة بل عاطفة والمعطوف على المقدم مقدم ولا يخفى سقمه فان مبناه على ان

الثاني قد حصر في شعوق من كون ذلك الامر معروضا وكون الكل عارضا الثالث وكونه معروضا

للثالث وان لا يكون شيء منها عارضا والمعروضا ولا يخفى ان انتفاء الهيئة لا يوجب ثبوت تلك

الشعوق فالملازمة مم ولئن سلم الاداو عي انحصاره في امر لا يكون تلك الاجزاء معروضات كما

يشعر به قوله بل امر آخر ح لا يندفع بما ذكرناه وبهذا ظهر ان ما نقل عنه ان هذا المنع انما منع حصر لم

يدعه المستدل ليس بمنصح فالاوجه ان يقول لو لم يكن ذلك الامر الهيئة ولا امر آخر عارضا لها كما نقل عنه

رحمه الله وانه عبر بتلك العبارة الى هذه وقيل ان هذه العبارة بيان للعبارة المذكورة ولا يخفى
عليك انه ح لا يتضح قوله بناء على ان انسب ان الامر الزائد هو الهيئة الاجتماعية فان الهيئة اذا اعتبرت
بعارض اخر حتى ساوقت العارض فلا ظهور والامر سهل فان المقصود ان قول الامام ان تلك معروضات
بناء على ان ذلك هيئة اجتماعية فصح ان يقال معروضات له والا فالكلام تام بدون هذه الزيادة
فانه ان لم يكن معروضات ولا هو عارضا لها فلا بد من ان كذا وكذا الخ فالمراد بالهيئة في قوله وان
لم يكن ذلك الامر الهيئة العارض مطلقا فافهم والاولى ان يقال ان ذكر الهيئة في قوله هذا استظهار
فان ما يلزم من المفسدة على تقدير الهيئة يلزم على تقدير العارض الآخر **قوله** بل في امر آخر اجنبي عنه نوقش
فيه ايضا بمثل ما سبق فان العلاقة ليست منحصرة في العروض فيجوز ان يكون علاقة اخرى فلا يثبت اجنبية
والجواب ان المراد من الاجنبية انتفاء علاقة العروض فالخلاصة ان الخلف هو ان المعروض مركب
الوجود وعلى تقدير ان يكون امر آخر يكون التركيب في غير الوجود وهذا مناف على كل تقدير والله اعلم **قال الشارح**
لا يقال لا نم ان الوجود هو ذلك الزائد الخ اورد عليه ان هذه مناقشة غير متجهة اصلا فان المراد بالامر الزائد
الامر المغاير لكل جزء ولا شبهة في ان كل جزء اذ لم يصح ان كون وجودا فلا بد ان يكون الوجود امر آخر
غير تلك الاجزاء ومن الغطايات انه لا يقبل المنع اصلا والجواب ان المستدل اذ علا زعم ان ذلك
الامر هو العارض ويرشدك الى ذلك ما في المباحث حيث اشترط من انه يلزم ح التركيب في القابل
او في الفاعل لكانت الاجزاء فاعله ايضا فمنع الشارح كون ذلك الامر الذي هو الوجود عارضا للاجزاء
حتى يلزم منه تلك المفسدة ولا يخفى ان المناقشة بهذا النهج متوجهة غاية الامر انها ضعيفة ولم يدع الشارح قوتها
قال لانا نقول على هذا يكون الزائد جزء ونقل الكلام اليه يمكن ان يحلل الى جوابين الاول ان المفروض
ان تلك الاجزاء الوجود هي تلك الاجزاء ولم يبق فكون الوجود ذلك الامر مع الاجزاء يستلزم
خلفا وتفصيله ان حاصل الدليل ان الوجود ان كان مركبا فيتصف من الاجزاء وجود او ليس شي منه

وجودا لخ فاختيار ان الوجود مركب من تلك الاجزاء وغيرها خلف والثاني ان سلم انه لا خلف

بهذا النهج فنقل الكلام الى هذا المركب شيء منه وجودا ولا شيء منه كذلك حتى يلزم الخ او الاسهاء

الى ما هو الوجود فما فرض الوجود لم يبق وجودا وما فرض تركيب الوجود منه لم يبق التركيب

منه بل انما وقع التركيب المفروض في شيء آخر ولم يبق ما فرض تركيب الوجود منه لم التركيب منه

بل انما وقع التركيب المفروض في شيء آخر ولم يبق ما فرض وجودا وجودا فزيادة كون الاجزاء موجودات

انما هو استظهار كما قرره المحشي وبهذا تبين ان ما ذكره المحشي المحقق انما هو من الاغماض عما ذكره

الخ والا فلا فجمع قوله فيكون التركيب في امر اخير او انه الحق وانت تعلم ان هذه المناقشة قليلة

الجدوى قال الخ اذ يتوقف على العلم باختصاص المرسوم الخ هذه زيادة بالقياس الى ما بين به بطلان

هذا الشق في الملخص ان الرسم لا يفيد تصور الماهية المرسومة ولان الاستقراء دل على ان لا شيء اعرف

من الوجود لكنه موافق لما ذكره في بحث المعرف في ابطال التعريف واثبات بداهة كل تصور فلا غير

وعلى هذا اندفع ما قيل ان هذا الدليل منقوض بسائر المفهومات فانه يلزم ان لا يصح تعريف شيء

بعين ما ذكر ههنا وذلك لان الامام الرازي لا يبالي بالتزام بداهة التصورات جميعا واشتهر

في هذا المقام منع المقدمة القائلة ان الرسم لا يفيد تصور الماهية المرسومة مستندا بجواز ان

يكون بين لازم من اللوازم والملزوم خصوصية بها ينتقل الذهن منه الى الملزوم وهذا المنع لا يخ

عن شيء فان المعرفة الحاصلة في التعريف ليس من قبيل حصول علم النار بالدخان وحصول علم البصر

بعلم العمى والا ينبغي ان يكون التعريف بالمباين صحيحا فانه يمكن ان يوضع المطلوب المعلوم

من وجه ثم تفحص عما يورث معرفته فوجد مباين مباين مناسب لان ينتقل منه اليه كالدخان

مثلا اذا كان المطلوب النار والجماهير يمنعونه وان كان محققوهم يجوزون التعريف بالاعم والاخص

وعلى هذا فلا مرد لذلك المنع وان كان التعريف باله تحصيل شيء لم يكن حاصلا يجب يكون العلم

المتعلق بالتعريف علما بالمعرف فان كان التعريف حدا فالمعرِّف والمعرَّف متحدان بالذات
وكذا العلمان وان كانا مختلفين بالاجمال والتفصيل وان كان رسما فان كان مركبا فالعلم الاجمالي
الحاصل علم للمعرف والعلم التفصيلي علم الرسم فالاول علم الشيء بالوجه والثاني علم الكنه وان كان
بسيطا فلا يتصور التعريف لان الحاصل في طرف المطلوب هو تصوره بذلك الرسم فعلم الرسم
هو المعرف والمعرَّف الا ان يق ان علم الرسم الذي هو علم الكنه هو معرف بالكسر وعلمه من
حيث انه علم الشيء بالوجه معرف ولكن على هذا لا يتحقق الحركة الثانية التي هي من المبادي الى المطالب
واذ فلا فرق بين علم الشيء بالوجه الحاصل بالبديهة وبين الحاصل بالكسب فح فالاظهر ان البسيط
لا يكون كاسبا ولا مكتسبا كما استقر عليه راى بعض المتاخرين وان تعريف النظر بالترتيب هو
الاظهر واذا سمعت ما تلوناه فاستمع ان التعريف بالرسم لا يعرف الكنه اصلا فاندفع المنع وذلك
لان الحاصل بعض الرسوم الذي كنه المرسوم انما هو حصوله بالبديهة غاية الامر يتوسط بتوسط امر اخر
وان اصطلح على هذا النحو من الحصول الكسبية فالحق المانع ولا مرد له فافهم قال الشارح وبما عداه وهو مح
لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى ولم يذكر في اثبات بداهة الوجود هذا الوجه وانما اورده في
المحصل في بيان بطلان التعريف مطلقا واورد عليه بمنع لزوم ما لا يتناهى فان ما عداه يجوز ان
يكون محصورا واحدا او في عدد محصور كالممكن فان ما عداه الواجب تعالى او لم يكن اصلا كالموجود
المطلق واجيب بان الكلام ليس في ابطال الرسم مطلقا بل انما الكلام في ابطال رسم الوجود نعم
يرد ان ما نحن فيه من قبيل ان ما عداه ليس متحققا وانت تعلم ان هذه المقدمة يستعملها الامام
الرازي في ابطال الرسم على الاطلاق وانما اوردت هنا اخذا منه فلا ينفع هذا الجواب نعم ان
المعرف فيما نحن فيه هو الوجود والموجودات باسرها ما عداه الا ان يق ان المراد بالوجود لكن
لا ينفع في هذا المقام فان الامام له ان يقول انما يطلب صحة رسم الوجود ومنه يظهر بداهة الوجود

لان بداهة المبدا يستلزم بداهة المشتق كما مر سابقا فح لا نتيجة فالوجه ما تقدم ثم لا يبعد ان يق ان
ثبوت نوع ثبوتي للمعدوم ليس بابين خفاء ولذلك نرى كثيرا من الاذكياء يخصصونه فح يقال من
قبل الامام ان الرسم لا يرسم الا اذا كان مخصوصا ومعلوم الاختصاص وليس هو الا انه لا يوجد
في غيره سواء كان منتفيا اولا فيلزم ان يحصل لنا العلم بالمفهومات المغايرة له وهي غير محصورة
في عدد ثم اعلم ان الامام ان اراد بعدم التناهي ما هو الظاهر فلمناقشة مجال فان المفهومات متناهية
ولكن انظ عدم تناهي الاعتباريات وعدم تناهي الموجودات في الابد وان اراد الكثرة
غير معدودة في عدد فالامر طالبي قال الشارح واما بطلان الوجه الثاني فلانا نمنع ان الوجود متصور
بكنه حقيقته قد عرفت ما في هذا المنع اولا ان هذه المقدمة انما ذكرت استظهارا فان انظ ان الوجود
حاصل وقد ذكرنا ان الامام لم يذكر هذه المقدمة فهذا منع مقدمة لم يدعها المستدل او منع مقدمة
ليست مما يتوقف عليه الدليل فلا ينفع كثيرا وقد عرفت ما يتعلق بهذا المقام وثانيا ان الامام لم يدع
بداهة الوجود الحقيقي بل انما يدعي بداهة هذا المفهوم الانتزاعي المدلول بلفظ الوجود ومراده فانه والا لا شبهة
في حصوله بالكنه او لا كنه له هو ما يعقل وهو ظاهر قال الشارح وايضا نختار ان اجزاء الوجود و
جودات الخ انكان الدليل محررا بان اجزاء الوجود نفس مفهوم الوجود او مفهوم آخر وهو الذي
يشعر به كلامه في المحصل وح لا يتجه هذا المنع اصلا ضرورة ان شيئا من الاجزاء انكان نفس مفهوم
الوجود فقد عرف بنفسه وانكان محررا بان اجزاءه يصدق عليها الوجود او لا يصدق ويشعر به لفظ
المباحث بالمشرقية فح لهذا المنع مساغ ولكن لا يتجه المنع الاول بقوله او نختار انها ليست بوجودات
لان الكلام في الاجزاء المحمولة والبسائط العقلية لا بناء على المعرفة فلا بد من ان يصدق الكل عليها صدقا
عرضيا لا انفكاك هذا الاحتمال على سبيل التنزل فحاصله انه لو سلم ان الوجود لا يصدق على الاجزاء وان ذلك
من قبيل تسليم المحال فلا يضر لان المحذور الذي اورده على هذا الشق غير مثبت لان المحذور مثبت

فان حاصل الدليل ان الاجزاء ان لم يكن وجودات فلا يحصل منها الوجود ولان عالا يصدق عليه

الكل لا يحصل منه فلا بد من حصول امر آخر هو الوجود ولا تركيب في الوجود وعلى هذا الايراد وليفهم

يمكن ان الاجزاء اذا كانت معدومات محضه فلا يحصل منها حقيقة متحصلة والوجود من الحقايق

المتحصلة في نفس الامر ويرد عليه ان الوجود من الاعتباريات فالمستدل اذ هو منكر الوجود الذهني

فلا ينالي بالتزام ان المعدومات المطلقة قد يحصل منها حقيقة اعتبارية نعم لا يصح من قبل من يعرف

بالوجود الذهني فان مآل الدليل ح ان الاجزاء موجودات بنحو من الوجود او معدومات محضه

وعلى الثاني لا يحصل طبيعة موجوده فان الوجود من الحقايق الموجودة في الذهن فالاوجه ان يتفق

بانه ان اراد التحرير الاول فنختار انها ليست موجودات ولا بد من حصول امر هو الوجود وهو المجموع وان

اراد التحرير الثاني فنختار انها وجودات ولا يلزم تعريف الشيء بنفسه ويمكن ان يقال ان ايراد الشارح

كلمة او الفاصلة اشارة اليه او يقال ان الاعتراضين على حسب الاحتمالين ويحدس الوجه الاول كلمة

او في قوله او نختار ان الكتابة بالرسم وبعد الثاني امثال هذه العبارة وهيهنا كلام به يندفع الاعتراض

على التحرير الثاني فان الاجزاء ان لم يصدق عليها الوجود فلا يحصل منها حقيقة الوجود وان صدق

فلا بد من ان يكون الاجزاء حصصاله فان الكلام في الوجود الانتزاعي ولا افراد له حقيقة فقد لزم الدور

وان فرق بالاجمال والتفصيل فلا شبهة في ان التعريف بالاخص والمصدر غير جار في المشهور ثم اعلم

ان نور التحديد بالاجزاء التي لا يحمل نقضها على آخر كما هو الحق وقد نقل بعض الشيخ عليه فلم يجوز ان يكون

الوجود كسبيا واجزاؤه ليست وجودات ولا يصدق عليها الوجود وعند الاجتماع المجموع فعلى التحرير

الذي عرفته لا يتم التعريف قال الشارح ثم ما ذكره متوقف لسائر المركبات الخ قد يدفع باختيار ان التركيب

الذهني والخارجي متلازمان وان المراد بالاجزاء الاجزاء الخارجية فيقال ان لم يصدق الوجود عليها

بمعنى انه يكون معدومات محضه فلا يحصل منها حقيقة محصلة فيجب ان يكون موجودات فيلزم التعريف

بنفس

بنفسه وح لا بعض اصلا وقد عرفت ما يتعلق له مع انه ابنا على المقدمة التي لا يظهر ان الامام
قايل بها بل الظاهر من بعض كلامه انه منكرنا قال الشارح او يختار ان الكتابة بالرسم الح ويمكن
ان يجاب ايضا بان الخارج يجوز ان يكون اعم على ما هو التحقيق من ان المساواة ليست شرط
التعريف فح لا يجب الاختصاص ويمكن ايضا ان يجاب بمنع توقفه على الرسوم وما في المباحث
المشرقية من انا ما لم نعرف وجود ذلك اللازم واتصاف الوجودية لم يكن ذلك الامر موجبا له
والاتصاف به عبارة عن ثبوت ذلك الوصف فلو عرفنا الوجود المطلق بانه الذي وجدت
له تلك الحالة لكن انه قد عرفنا الوجود المطلق بالوجود الخاص لكنا بينا ان المطلق جزء من
المخصوص غير واف فان وجود ذلك الامر في نفسه لا يلزم تصوره وان ساعدنا على لزومه في
نفسه وان لا اتصاف وجود رابطي وهو مغاير بالماهية للوجود في نفسه الذي هو المقصود بالتعريف
وان سلم فهو اخص ولا يتم الا بالشروط التي تقدمت في اوايل البحث وان قيل ان اتصاف
الوجودية مما هو لازم فنقول ان الاتصاف انما هو في نفس الامر ولا يجب تصوره كيف ان
التعريف انما هو تصوير محض لا يصدق ولا يحتمل تصديق ولئن سلم فيكفي التصور بوجه كما في الرسم
قال الشارح قلنا لم لا يتوقف تصديق ان الطلب من حال من يكون بصدد الكسب ان يقع المطلوب
ويبحث عن مبادي مناسبة فلا بد من العلم بالمناسبة وهو المراد بالاختصاص وايضا في التعريف
الرسمي يحصل الامتياز التام عند العقل فيحصل العلم بالاختصاص التام وفيه بحث فان العلم بالمناسبة
وجوبه ليس بينا ولا مبرهنا عليه وانما القدر المسلم وجوبها في نفس الامر وكذا الامتياز التام انما يحصل
بالمبادي المناسبة ولا يجب العلم بالامتياز التام وان قيل ان من هو بصدد الكسب يحصل له ذلك
في الاكثر فان سلم ذلك فليس الحجة الا من الاقناعيات وان هذا انتقال اذ اورد فيما قيل ان ما عداه
يجوز ان يكون محصورا او لا يكون في نفس الامر فلا يتجه منه هذا المقال فان العلم بالمناسبة لا يتم الا بان

يحصل عنه العقل انه لا يناسب ما يغايره وما يغايره كثير كما لا يخفى فافهم قال الش لا يليق بتصور الوجود اذا
حصل الخ رجوع على اصل الكلام وحاصله ان الاستدلال على البداهة غير صحيح وان سلم ان الدليل
مقدماته صحيحة وهو مبني على ما نقل عنه ان المختار الامام ان الحكم بالبداهة نظري وقد عرفته و
انه كان الدليل منها فلا يرد شيء قال الش لانا نقول قد يحصل صورة في النفس الخ اعترض عليه بان الوجه
لو كان نظريا كان تصوره بتصور اما بالكنه الذي هو حده مع تغاير بينهما وان كان به بديهيا كان بصوره
بصورة كنهه الذي هو نفسه من غير تغاير فبعد حصوله في النفس لا اشتباه في بداهته ونظريته فالاولى ان
يق به لا يلزم من حصول الشيء من غير النظر كونه بديهيا فان البديهي ما لا يمكن حصوله بالنظر لا ما يحصل بغير النظر
او ربما يحصل النظري بالحدس ومبناه على ان المراد بالحصول في تعريف النظري الحصول فالنظري
ما يكون حصوله ومنه بالنظر وفي تعريف البديهي المطلق الحصول فالبديهي ما لا يكون حصول منه بكسب
ويرد عليه انهم يدخلون الحدسيات والمحسوسات في البديهي مع انهما قد يحصلان بالنظر اجيب عنه بان
الحدسيات قضايا يحكم العقل بها بواسطة الحدس بمشاهدة القرائن والمحسوسات قضايا يحكم العقل بها بواسطة
احدى الحواس والحكم الذي حصل بالحدس او بالحواس لا يمكن ان يحصل بالنظر وبهذا ظهر ان ما اشتهر بين
المتأخرين ان البداهة والنظرية تختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات مأول او مردود آهي
وفيه وعدعه اولا ان التعرف بان البديهي لا يكون العلم المتعلق به الا من قبيل علم كنه الشيء بخلاف
النظري غير مسلم فانه يجوز ان يكون بعض الماهيات البديهية مركبة فيحصل اجزاؤها معا في الذهن
او متعاقبة بدون ان يوضع المطلوب اولا ثم يفحص عن المبادي ثم تترتب ثم يتحرك من المبادي الى
المطلوب بل تنتقل منها الى المطلوب فههنا علم الشيء بالكنه وثانيا انه منقوض بعلم الشيء بالوجه الذي يتوقف
على الكسب فانه بديهي وليس ذلك علما للشيء بالكنه والجواب عنه بان الكلام فيما اذا حصل البديهي بنفسه
وثالثا انا سلمناه فكثيرا ما يعقل الشيء بالكنه ثم ينقلب الى العلم بكنه الشيء مع خشية ان هذا العلم هل هو حصل

ابدا

ابتداء او كان ما اصلا بالكسب وكان من قبيل علم الشي بالكنه ثم انتقلت الى هذا النحو ورابعا ان

ما اورده غير واف ايضا فان البديهي وان كان مما لا يحصل بالنظر اصلا يمكن حصوله من قبيل

حصول كنه الشي ولو كان نظريا يكان من قبيل علم الشي بالكنه فلا اشتباه والجواب غاية ما لا يشتبه

ان هذا الحصول ليس بالنظر لانه من قبيل حصول كنه الشي ويعرف بمجرد الالتفات بل لا بد من

دليل بخلاف ما اذا كان البديهي بما هو المشهور فان كون حصول ما بدون الكسب يكفي البديهية

واذا هذا الحصول حصول كنه الشي ويعرف بمجرد الالتفات فلا حاجة الى الاستدلال وخامسا ان

الدليل المقام على البديهية لا نفيد هذا المعنى الا اذا ثبت ان تصور القضية القايلة بالتنافي بين الوجود

والعدم بجميع اجزائها حاصل لكل احد بالضرورة وهو ممنوع ولكن لا يبعد ان يدعي ذلك وقد مر ما يتعلق

وسادسا ان هذا التفسير للبديهي فيستدلون على امتناع ان يكون الكل نظريا وينتهي الاكتساب الى

نظري حصل بدون الكسب ويلزم منه جواز انتهاء النظريات الى النظري لا الى البديهي وسابعا ان

ما ذكره من الاعتذار عن بديهية الحسيات لا يتم الا اذا كان البديهية والكسبية صفتا العلم دون المعلوم

وهذا القايل يذكر عليه شدة بد الانكار ولئن تنزل عنه فالحاصل ان البديهي ما يكون حصول منه ولا يكون

ذلك الحصول بدون الكسب وهو واضح حدا لا ينكره احد فح جاز ان يكون بعض حصولاته الا خر بالكسب

فح الوجود واذا كان بديهيا محصوله حصول كنه شي ولو كان نظريا محصوله حصول الشي بالكنه فلا اشتباه

فما هو الجواب الجواب عن قبيل القوم وثامنا انه ح لا يتضح ان ما اشتهر مرد ودا وما اول فان عنده

ان الحسيات بديهيات بشرط ونظريات بشرط حصولها بالنظر فقد اختلف البديهية والكسبية باختلاف

الاشخاص فان الحدس والنظر يمكن ان يتواردا على معلوم واحد بالنظر الى الشخصين والجواب ان

مقصوده ان البديهية هو عدم الحصول بالنظر اصلا الا انهم تسامحوا في جعل كل القضايا بديهيات

فارادوا بديهيا بالنظر الى حصول حصولاتها التي هي بالحدس والمشاهدة بداغاية التوجه وتاسعا ان

هذا النزاع يرجع الى اللفظ فانه فسر الحا بما فسر بما به والقوم فسروها بغيره وما فسروها به يختلف
بالاختلاف بلا شبهة فلا وجه في الحكم بكونه ليس على ظاهره او هو مردود او لكل مصطلح ان يصطلح
على ما يشاء ولا مشاحة في الاصطلاح وليس يرجع المعنى والاستدلال متى ما يفسر بشيء مما ذكره فان حصول
بعض الاشياء بالكسب وحصوله بدونه مسلم عند الكل فسموا الاول كسبيا والثاني بديهيا وتسميته نظريا فالحق ان يبقى
كلامهم على ظاهره ويأول في مقام الاستدلال على البديهية بالبديهية الاولية هي البديهية بالنسبة
الى كل شخص فانه المحتاج الى الاستدلال لان الاشتباه بين الحصولين احتمال غلط في التصورات
ولا يخفى ما فيه قوله وح يحصل الجزم بالكسبية عليه عدم النسيان لا ينفي احتمال النسيان وان كان مرجوحا فلا
يحصل الجزم كيف ان الحاصل بالكسب بعد التوغل ربما تنضح عند العقل في غاية الايضاح وينصرم المبادي
عنه وذلك كثير في التصديقات فيصير الحال ايضا وهو ينافي ما ذكره الشارح فانه يقول بان الاشتباه يكون
في الكسبيات ايضا الا ان الاشتباه في البديهيات اتم هذا ان اريد الجزم في كل كسبي وان اريد الا
حتمال فلا استبعاد فيكون المبادي الحاصلة به موجودة مع النظري فيجزم بالكسبية فهو واف ايضا فانها
يحتمل ان يكون من قبيل مبادي القضايا اللتي قياساتها معها والحركة الاولى قد نسيت فلا يحصل الجزم
والجواب ان الاحتمال وهو الخبر كان مشقة فلا نسي فيكون مع النفس فيحصل الحركة فلا اشتباه قوله
فان ندرة الوقوع لا يستلزم ندرة احتمال الوقوع عند العقل القابل ان يقول ان نسيان ما حصل
سواء كان بمشقة او لا كثير وان كان عدم نسيان المشقة في نفسه اكثر منه لكن اعتبار الذهن ما ليس حاصلا
له حاصلا اقل من نسيان فان الانسان من النسيان واما اعتقاده او تردده فيما لم يحصل له انه
حصل له لكن وهب فنادر جدا فالبديهي اولى بعدم الاشتباه ولئن تنزل فلا اقل من ان يكونا
سيين فافهم قوله ولا يخفى ان نقيض الوجود هو اللاوجود الخ ولا يخفى عليك انه فرق الوجود
الرابطي على قسمين وجود حملي هو الطاري الوجود حملي الاشتقاقي ولا بعد ان يكون بالنظر الى كل من القسمين

بعضها

بعضها فالوجود له نقيضان اللاوجود هو معه لا ينفك عنه فلا يسمى الا ان يحمل عليه الوجود او اللاوجود
مواطاة والعدم ولا يخ شيء عنهما اشتقاقا فكل شيء متصف بالوجود اشتقاقا او العدم كذلك
فان قلت سيقرر انه ان المفهوم الواحد لا يكون له ازيد من نقيض واحد قلنا لعله من النقيض
الذي بالنظر الى جهة واحدة من الحمل ويدل بما ذكره المص في بحث التقابل ان تقابل العدم
والملكة هو تقابل العدم والملكة قد يكون باعتبار حمل الاشتقاق وان تقابل الايجاب والسلب
يسمى بالتناقض وبهذا صرح به غيره ويلوح من كلام المحشي المحقق ايض في مبحث التقابل ان احد
العدمين المضاف اليه يكون نقيضا له او عدم ملكة له وايض ان العمى اذا جرد عن القابلية فهو مقابل
للبصر اليه كما ان السواد مقابل البياض فلو لم يكن داخلا في الايجاب والسلب فيحيل الحصر في الاقسام
الاربعة وربما يق ان ما ذكر مخالف لما عليه القوم وان المطابق لكلامهم هو الذي ذكره المحشي المحقق
رح قال السيد قدس سره الشريف في حاشية شرح المطالع في بحث النسب انك اذا اعتبرت مفهوما
ولم تعتبر معه صدقه على شيء وضممت اليه كلمة النفي حصل هناك مفهوم اخر في غاية البعد عن المفهوم الاول
وليس في شيء منهما اعتبار صدق او لا صدق على شيء اصلا فاذا حملتهما على شيء ذات واحد فحصل
قضيتان موجبتان احديهما محصلة والاخرى معدولة فيان صدقا لا كذبا فاذا اعتبر بذان المفهومان
في انفسهما وسميا متناقضين كان معناه انهما متباعدان تباعدا لا يتصور ما هو ابلغ منه فيما بين المفهومات
المتغيرة بلا حظة صدقهما على شيء لا انهما لا يجتمعان على ذات واحدة ولا يرتفعان عنها لجواز الارتفاع
عنها عند عدمها واذا اعتبر صدقهما على ذات كان نقيض كل بهذا الاعتبار رفع صدقه لا صدق رفعه
وايض قال قد عرفت ان المفهوم المفرد اذا اعتبر في نفسه لم يتصور له نقيض الا ان يضم اليه معنى كلمة
النفي فيحصل مفهوم اخر في غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم في نفسه فاذا حملا على شيء كان اثبات
ذلك المفهوم له كجعلا واثبات رفعه له عدولا واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء كما في كل واحد

من التساوتين بل في اطراف النقضا يا ايضا فيتعين ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبا اي سلب صدقه ورفعه عما اعتبر صدقه عليه لا اثبات رفعه لذلك الشيء فعلى هذا نقيض الانسان اعتبر مساواته للناطق اذ وقوعه في احد طرفي القضية هو سلبيا اعني رفع صدقه لاعدوله الذي هو اثبات اللاانسان وبهذا اعتبر واصاحب الكشف حيث قال في اطراف القضايا نقيض الباء هو اللاباء بمعنى السلب او بمعنى العدول وجه التأييد انه حصر في هذه العبارة نقيض المفهوم اذا اعتبر في نفسه فيما تم معنى كلمة النفي الخ اشارة الى ما ذكره اولا وما ذكرناك ظاهر في انه ليس يريد الرفع المصدري لانه قيد جواز ارتفاعهما عن ذات كحالة عدمها والرفع المصدري لا يحتاج الى هذا القيد اذ الوجود والعدم يرتفعان عن الذات الموجودة ايضا وانت تعلم ان كلام السيد يمكن ان يوجه بان مراده من الارتفاع اعم من ان يكون اشتقاقا او مواطاة ولئن كر عليه فلا بعد ان يقال ان كلامه في المسئلة القائلة ان التساويين متعاكسان ونحونا والتساوي ونحوه باعتبار الحمل المواطاتي فلو قيل ان اطلاق النقيض على العدم شايع وان لم يكن على سبيل الحقيقة فلا محذور في صرف العدم الى المعدوم والوجود الى الموجود قوله وهذا يقين القول بان الامور العامة الخ اعانة انما هو لكون المشتقات امورا عامة واما اغاثه ان الامر العام منحصر في المشتقات فكلا قال الشارح استدل على كون الوجود الوجود مفهوما واحدا مشتركا بان جميع الموجودات ان حمل الوجود على الموجود فالاشتراك مثل اشتراك الكلي في الافراد وان ابقي على ظاهره فالاشتراك على وتيرة اشتراك العرض في موضوعاته قوله قلت انظار التردد نحو برالعقل وهو لا يستلزم الخ اعلم ان السيد قدس سره الشريف اجاب عن هذا السؤال اولا بانه يلزم من ذلك الاشتراك بين نفسه وغيره وهو كما ترى وثانيا بانه يلزم منه ان يكون للوجود وجود آخر مغاير له بالاعتبار وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار وقال في الحاشية المنقولة عنه على حاشية على شرح التجريد هذا التردد انما يصح اذا جوز كون مفهوم الوجود موجودا ابدا انه في الخارج

لان الكلام

لان الكلام في علة الموجود الخارجي فلا بد ان يكون موجوده فيه ومع هذا التجويز يجاب بما ذكره
وههنا اذا لم يجوز فلا يرد فلا حاجة الى ذلك التكلف انتهى وهذا ناظر الى السوال المذكور فيه يرد
في انها مفهوم الوجود او غيره وهذان الجوابان معقولان عن الشارح في الحاشية والكلام لما كان
في الوجود المطلق اعم من ان يكون خارجيا او ذهنيا وهو انظ وفيه الكفاية فان اشتراك
الوجود بالنسبة الى الموجودات الخارجية فلا يحتاج الى اثبات اشتراك الوجود الخارجي خصوصا
فانه بالتقييد يحصل الوجودان فتحرير الجواب الاول ان في ابرام الاشتراك بين نفسه وغيره لا محذور
فانه بالتقييد يحصل يكون وجود الوجود لا بوجود زيد كاشتراك الاسود بين السواد والاسود اذا كان
المشتق عبارة عن معنى بسيط ويرد عليه ان الوجود ليس بموجود في الخارج لا بنفسه ولا بقيام يوجد
فانه من المعقول الثاني وفي الذهن لا يوجد الا بعلة موجدة فلا موجودا بنفسه وان قيل ان الكلام
في اشتراك الوجود الحقيقي وهو موجود بنفسه كما في الواجب تعالى على ما هو الحق وفي الممكن
موجود بقيام بغيره قلنا فعلى هذا لا يتم الدليل وسننبه اليه انشاء الله تعالى وايضا ان الوجود
الحقيقي في الواجب تعالى هو ذاته المقدسة وفي الممكن لا يعقل شيء سوى ذوات الماهيات
وان يعقل غيرها فلا شبهة في ان الوجود من معنى يقال لا اشتراك بينهما الا في اللفظ وسنشرح
هذا المقال في موضعه انشاء الله تعالى اللهم الا ان يقال ان المقصود دفع هذا النقض وهو حاصل وابداء
محذور آخر لا يضر وفيه ما فيه وان كان الكلام في اشتراك الوجود الخارجي فعدم تمام هذا الجواب
واضح واما الجواب الثاني فعلى القول بان الكلام في الوجود الخارجي لا يخلو عن ضعف فان الوجود
معقول ثان واما على القول بان الكلام في المطلق فوجيه ظ ولا يبعد ان يقال في تحريره ان الدليل
انما ينتج الاشتراك بالفعل في الموجودات الواقعة والوجود ليس منها فلا ضرورة يقرب ينتج
قبول الاشتراك هو لا يضر ايضا وح يتحد مع الجواب الذي ذكره المحشي المحقق وان لم يحرر بهذا النهج فالحاصل

تنزلي وحاصله ان تخلف المدعى مم الى ان يوتى بالبرهان وما اوفى من حديث الته ووجوب
تغاير المعروض والعارض فهو مدفوع وههنا جواب اخر وهو ان نتيجة الدليل الاشتراك بحسب
التردد والتردد انما وقع في ان العلة المعينة هو الوجود او غيره وجانب المحمول متحد فلا يلزم الا
اشتراك الوجود بين نفسه وغيره بان يكون هو نفسه بلا تغاير وغيره على نهج كون المعروض عارضا
ولا مضايقة فيه بل هو الحق الواقع مثاله انفا بان في عالم الواقع كاتبا اعم من ان يكون ثبوت الكاتب
له كثبوت الانسان لنفسه او كثبوته لغيره ثم ترددنا في ان ذلك الواقع نفس مفهوم الكاتب او زيد او عمرو
او غير ذلك فقد تعدد الموضوع وما تعدد المحمول بل مع بقاء جزم العقل بالمحمول الذي كان في
الموضوع الاول وانت تعلم ضرورة انه لا يلزم منه الا اشتراك الكاتب بين نفسه بان يكون
هو هو وبين غيره نعم لو كان التردد في ثبوت الوجود للموجود لم يتيسر هذا الجواب وح يحتاج
الى الجواب المشروح من قبل واما الجواب المذكور في الشرح واوما اليه السيد قدس سره الشريف
في الحاشية فتحريره ان المقصود اثبات اشتراك الوجود بين الموجودات الخارجية بالفعل وهو انما
يلزم اذا كان الخصوصيات المتردد فيها موجودة في الخارج وهو ظ فهذا الجواب تنزلي حاصله ان
سؤالك انما يتم اذا لزم من الدليل اشتراك الوجود الخارجي بين نفسه وغيره وهو خلف فان
الوجود ليس بموجود في الخارج اصلا وذلك لان الوجود موجود في الذهن اليه فالخلف لا يلزم
فلو ساعدنا عليه بان يقول بان المدعى اشتراك الوجود الخارجي بين الموجودات الخارجية بالفعل
والتردد في الدليل انما هو التردد في الخصوصيات الموجودة في الخارج وح لا يصح الانتقاض
فانه انما يصح لو كان التردد في ان العلة الموجودة في الخارج هو الوجود نفسه وهو مم فان الوجود
معقول ثاني فلا يقع التردد فيه التردد في الموجودات الواقعة فلا يلزم محذور وانما يلزم صلوح
اشتراك الوجود بين نفسه وغيره ولا ضير فيه مح آل كلامه الى ما قال المحشي المحقق فالسؤال ان قرر بانه

يلزم ان

فلزم ان يكون الخ هذا غاية التحرير وعلى هذا اندفع ما اورده المحشي المحقق على الشارح فافهم وبقي
هنا مباحث الاول ان قول المستدل فهنا بضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي الخ انما يتم لو علم
الاختصاص والجواب عنه ان التردد في ان امرا واحدا هل هو زيد او عمرو او غيرهما يبقي الاختصاص
ضرورة ان التردد فيه انما يكون لو جوز العقل انه ثبت لزيد ولعمرو او غيرهما يبقي وهو الاشتراك
ولو كان مشتركا في الواقع لفظا فقط لما وقع هذا التردد وح لا حاجة الى ما اجيب عنه بان الكلام مع
الاشاعرة القائلين بان وجود كل شيء عينه والعلم باختصاص الشيء بنفسه بديهي فطري حتى يرد ان
الاستدلال استدلالي الجدل وتدقيق بالتفصيل ان الوجود لو كان مشتركا لفظيا لكان عين الخصوصية
او مختصا بها وعلى التقديرين فالعينية والاختصاص معلومين او مشكوكين او كان عدمهما معلوما
او كانا غير متصورين اصلا فعلى الاول التردد في الخصوصية يستلزم التردد في الوجود ضرورة ان الجزم ينافي
التردد فيما علم عينيته او اختصاصه له وعلى الثاني التردد في الخصوصية وان لم يستلزم التردد في الوجود
من حيث هو هو لعدم المنافاة بين الجزم بامر وبين التردد فيما شك عينيته او اختصاصه له لكنه يستلزم
من حيث انه عين او مختص والمفروض عدم وقوع التردد في الوجود اصلا وعلى الثالث يثبت
اصل المدعي ويلزم خلاف الفرض وعلى الرابع يثبت امتناع الجزم مع التردد واورد عليه انه
يجوز ان يكون احتمال كون الوجود تلك الخصوصية او هذه مع احتمال عدم الاختصاص والعينية
لا مع احتمال العينية والاختصاص فلا يلزم من جهة ان الشك يوجب احتمال العينية والاختصاص
التردد في الوجود وانما يلزم اذا كان هذا التقدير تقدير بقاء اعتقاد الوجود وهو ممنوع بل انما تقديره
تقدير عدم الاختصاص والعينية ولعله مناقشة لفظية فان بقاء الجزم مع احتمال العينية والاختصاص
او مع عدمهما وعلى الاول يجب ان لا يبقى الجزم ضرورة وعلى الثاني يثبت المدعي والحاصل ان
الجزم حاصل ثم للعقل وعنده احتمال العينية والاختصاص ومع الجزم لا يبقى هذا الاحتمال كيف لو بقي

ارتفع الجزم فانما بقي مع احتمال عدمها ونفيه المطلوب نعم لو قيل انه لا حاجة الى هذا التطويل يكفي
ان يقال ان الجزم يرتفع الاختصاص والتعيين كما مر ولكن لا ضير على القائل فانه لخص الدليل بعد هذا
التفصيل والله اعلم والثاني ان المطلوب هو الاشتراك اشتراك الكلي بين الجزئيات كما ذكره ولا
يثبت من هذا الدليل ذلك فان الاشتراك اللازم منه ليس الا من قبيل الاشتراك على البدل
الثالث انه منقوض بالجزئي المعين فانا اذا رأينا ممكنا قطعنا بوجود سببه المعين ثم نتردد في ان ذلك
المعين زيد او عمرو او نحوهما فنقول انا نتردد في تحقق مفهوم السبب المعين الكلي بل نقول جعلناه مرآة
لجزئي حقيقي والرابع ان هذا الاشتراك يتحقق من الجزئيات ايضا فيلزم ان يكون مشتركة وهذه الوجوه
متقاربة والجواب بان الوجود اذا كان مشتركا على وجه البدلية كان فردا منتشرا فكان له حقيقة كلية
مشتركة على الاجتماع بالضرورة وهذا ليس بواف فان من الدليل لم يلزم الاشتراك على سبيل
الاجتماع فان غاية ما لزم من الدليل ان شيئا ما موجودا ودنياك الموجود زيدا او عمرو ولم يلزم منه الاشتراك
الاجتماعي والاولى انا اذا تيقنا ان له سببا ثم حملنا عليه الوجود فقلنا انه موجود ثم ترددنا ان ذلك
السبب بياض او سواد او غيرهما فقد ترددنا ان زيدا موجود او عمرو موجود ونجد من انفسنا انه لو كان
له سببان كان الجزم بحاله فان امتناع التعليل بعلتين انما علمناه من خارج فالحاصل انا تيقنا
بان الممكن له سبب موجود ثم يخطر ببالنا ان السبب سببان فيكونان موجودين ولو كان مشتركا
لفظيا لوجب ان لا يبقى الجزم بالمحمول بل يتعدد القضيتان بالنظر الى المحمول ايضا ثم ان العلة انما قصد
قد تعدد في الواقع فالمطلوب اظهر وايضا ان صدق الجزئي على الكثير على سبيل البدل انما يتصور اذا
كان مما له سبيل التخيل او يكون معقولا بوجه غير وجه الجزئية كما يشهد به الضرورة والوجود ليس من
قبيل الاول فانا نتكلم في وجود الواجب تعالى والجواهر والاعراض التي لا نا بينها القوة المتخيلة وكذا
ليس يجب ان يكون معقولا بالوجه فانا قد بينا انه لا اعرف منه فلا بعد لن يحصل بكنهه وايضا ان تحصيله

انما هو بالا

انما هو بالاضافة فلا يكون صدقه على سبيل الاشتراك الا على الطور الذي مر وفيه الاشتراك ثم
انه بعد الغمض يظهر انه لا مرد سمي من الشبهة على خلاصة الدليل فان حاصله ان الوجود لو كان مشتركا
لفظيا لزم ان يقع التردد في الوجود عند التردد في الخصوصيات او يزول الاعتقاد به عند زوال
الاعتقاد بها والثاني بطل اما الملازمة فلان الوجود ان كان عينا لها فظاهر ان تردد الخصوصيات
او يزول الاعتقاد به عند زوال الاعتقاد بها والثاني بطل اما الملازمة فلان الوجود ان كان عينا لها فظاهر ان
تردد الخصوصيات هو تردد الوجود وان كان زايدا مختصا فلو لم يقع التردد في الوجود فقد احتمل عند العقل
ان يتحقق مع كل من الخصوصية فلم ينافي وجود زيد في نفسه عمروا وهو ينافي الاشتراك اللفظي واما
بطلان الثاني فظاهر فتامل على ما هو حقه واني اس انه غاية ما يلزم من هذا الدليل هو الاشتراك عند العقل
لا الاشتراك في الواقع وتفصيله ان الملازمة ممنوعة فان بين بانه ان لم يقع التردد في الوجود فقد احتمل
عند العقل الخ قلنا نعم لكن مناه غاية الاشتراك اللفظي ممنوعة لانه من الجائز ان يكون في الواقع مشتركا
لفظيا وعند العقل مشتركا معنويا ويكون حكمه خلاف الواقع وقد اشار المحشي المحقق الى جوابه وحاصله
ان الضرورة شاهدة بان كل مفهوم جوز العقل اشتراكه بين اشياء ثم ان تلك الاشياء موصوفة
به في الواقع فلا بد ان يكون كل حصة مشمولة لذلك المفهوم ومنها الكلام في اثبات اشتراكه بين الموجودات
فاذا ثبت ان الوجود مما يجوزه العقل ان يتحقق في زيد وعمرو وغيرهما ثم انها موجودة فلا بد من ان
يكون وجوده كل حصة من ذلك المفهوم الذي هو الوجود فافهم قال الشارح فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا
واحدا الخ قد تبرامي ان بطلان الثاني في حيز الخفا كيف ان جماعة من الفضلاء قد مالوا الى
الواسطة بين الوجود والعدم وسموها حالا ولا يخفى عليك ما فيه فانك ستعلم ان النزاع في الحال ليس
الا في اللفظ فالقائلون بالحال سموا المفهومات الانتزاعية التي ليست لها وجود في الخارج وانما الا
الصادق في الخارج احوالا في عموان الموجود ما يكون له وجود واقعي كزيد وعمرو والمعدوم ما لا يكون له

وجودا اصلا لا نيف والامتعلقة كالعنقاء وشريك الباري تعالى عنه فلا بد من ثبوت امر لا يكون

موجودا ولا معدوما وانك فلم ينكروا الحصر الذي يدعيه ههنا وهو الانفصال الحقيقي بين ان يكون

شي موجودا وان لا يكون موجودا فلا ضرفي اثبات الواسطة وسيجي ما يتعلق بهذا المقام ان شاء الله تعالى

ولئن سلم انهم يا زعوا اهل الحق في المعنى فلا نبعه بهم فليكونوا قد خرجوا عن زمرة العقلاء في هذه

المسئلة قوله ولا يخفى عليك ان معنى العدم على تقدير عدم الاشتراك الخ يعني ان مقصود القائل

بان الحصر يبتني على تقدير الاشتراك اللفظي في العدم فلا يصح الملازمة ان طرح الحديث اتحاد

العدم من البين يجوز ان يكون هكذا ان العدم على تقدير اشتراكه لفظا يجوز ان يكون رفع وجود

وجود ولا شبهة في ان الحصر تام وح لا يرد ما ذكره الشارح وح لا حاجة الى اثبات ان العدم على

تقدير الاشتراك اللفظي لا يكون الا رفع وجود وجود قوله لا يقال ما سلب عنه وجود خاص الخ مبني

على ما هو الظاهر من ان الموجود والمعدوم لا يجتمعان فالعدم ليس ما زعمت والا لجاز ان يجتمعا فهو ليس

الا سلب الوجود بالكلية فح لا يبقى الحصر فسواء كان العدم مشتركا لفظيا او مشتركا معنويا تم الدليل فلا احتياج

الى اتحاد العدم في الدليل قوله لانا نقول على تقدير ان يكون العدم الخ حاصله ان عدم الاجتماع انما

هو اذا لم يتعدد العدم واما اذا تعدد فلا مضايقة فانه يجوز ان يكون رفع وجود وجود نعم لا يجتمع الوجود

مع نقيضه فلا مضايقة في اجتماعه مع غير نقيضه قوله قلنا هذا التقرير آخر ولا بد في اثبات المطلوب الخ

لقائل ان يقول هذا غير متجه فان مقصود السائل انك اوجبت اتحاد المقدمة القائلة بوحدة العدم في

الدليل فانه ان تعدد لم يتم الملازمة فان الحصر كما في قولنا زيد موجود بوجود خاص او ليس كك ليس

بواجب فانا نقول ان حاصل الملازمة ان الوجود لو كان متعددا لم يكن كون النقيضين ما لا حقيقتها معاندة

عدم اجتماع والعدم اصلا وعلى تقدير تعدده لم يكن وان كان يثبت الانحصار لكن لم يثبت الانحصار

الانفصالي المذكور ولا شبهة في انه على هذا التقرير لم يوجد مقدمة اصلا بل ابرز المكنون والجواب

انه وان

انه وان لم يكن من قبيل او فال تخصيه في الدليل لكنه في قوته فان اصل الدليل كان قايلا بان
الوجود ان تعدد لم يكن قولنا زيد موجود او معدوم حاصرا وهو غير صحيح على ظاهر فلا بد من العناية
بشيء اخر وفي احد وحده العدم اليه اغا نه شيء فلا مساعدة على من احد وحده العدم فقد وحت
اوردنا ادرنا في قولنا هذا غاية التكلم في هذا المقام قوله اقول الشيخ المحقق حمل العدم على ما يساوي
سلب جميع الموجودات الخ وذلك بان يقال انه ادعى ان زيدا معدوم بعدمه الخاص يسير
في معنى زيد ليس موجود الوجوده الخاص استدلالا عليه بانه ان وجد بوجود آخر او عدم بعدم
اخر صدق انه ليس موجود الوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص ولم يبينه فلا بعد ان
يبين بان العدم مفهوم لا يجتمع مع الوجود اصلا وجد بوجود اخر لم يصدق انه معدوم بعدمه مع
انه صادق عليه انه ليس موجود الوجود الخاص فعلى هذا فالعدم هو عين سلب جميع الوجودات
او معنى اخر ما يم ينافي الاتصاف بالوجود فح يعقل ان يتصف بعدم آخر فلذلك قال
او عدم بعدم واذا كان العدم متعددا او متحدا وقد ينقل عن الشيخ ما يؤيد هذا التقرير وانت تعلم
ان دعوى ان حقيقة العدم المطلق من افراد مطلق العدم ولذلك اشتهر ان العدم
الخارجي الموجود في الذهن وبالعكس فرد المعدوم وقد مر في كلام المحشي المحقق في اوايل الالهية
اشارة اليه وقد تقرر ايضا ان انسلاب الطبيعة باشراطها شيء لا يستلزم انسلاب جميع افرادها فالعدم
ليس حقيقة الا سلب الوجود ولا يتم يدفعه قوله ولذلك لو قال احد الخ فان غاية ذلك التبادر
والكلام في مفهومه بما هو واذا لم يكن العدم مساويا لانسلاب جميع الوجودات على تقدير الوجود
والعدم فلا بعد ان لا يكون كذلك على تقدير عدم الاتحاد الوجود فلا بد من ان يقال ان
مقصوده ان العدم الواقع في طرف الحصر هو هذا المعنى وهو ظاهر ح يرجع الى ما ذكره ولا قيد بر
قوله ثبوت هذا المعنى الخ قد عرفت ما فيه ولكن لا اخر ههنا فافهم قوله قلت استلزامه بوحدة العدم

على التسليم الخ اشارة الى منع الاستلزام اما بناء على ان العدم على التقدير التعدد يجوز ان يكون صفة غير منافية

الى الوجود ويكون متنافيا له واليه يشير عبارة الشارح في تحت العدم او بناء على انه يجوز ان يكون عبارة

عن عدمات كل منها سلب جميع وجودات مهية مهية فيكون التقدير بالنظر الى الهيات اورد عليه بان

هذا المنع غير مجد اذ لا فرق بين كون العدم رفع الوجود المطلقه وبين كونه رفع الوجودات في لزوم وحدة

العدم والجواب ان الوجودات متعددة وهي باعتبار عروضها لمهية مهية ملحوظ بامر يختص فاضيف اليه

السلب وبهذه السلوب متعددة فلا يلزم وحدة العدم وربما يقال ان الظاهر من قوله وهي بعينه وحدة العدم

انهما متحدان وهو ظاهر الفساد ولا ينفع كثيرا فان المقصود اللزوم وهو حاصل وبعد موضع شبهة **قوله**

لا يقدح في المقصود لعدم توقف الاستدلال الخ لعله وهذا التقدير لا يتاتى على هذا التقدير وكلام الشارح

يدل على ان الدليل تام وان كان العدم متعددا فانظر فيه نعم اصل المقصود لا يتوقف عليه فيجوز لا يبعد ان

يقال ان اخذ وحدة ابرار للواقع فان العدم اذ لا يعقل الا ما يكون رفع الوجود المطلق فهو واحد **قوله**

قلت بناء على منع لزوم المحذور المذكور الخ اورد عليه بانه يمكن توجيه الاضطراب بانه حمل العدم في اخر كلامه

على رفع وجود واحد اذ لو حمل على سلب جميع الموجودات او بالاولى لكان حكم بالتناقض بين عدم واحد

ووجودات على السوية فلو كان نقيضا لواحد لكان نقيضا للجميع فحاصل كلام المستدل ان العدم بمعناه

المتبادر نسبته الى الجميع على السواء ولو كان الوجود متعددا سواء كان العدم متعددا او واحدا لكان امرا

واحد نقيضا لامور متعددة فانقول بانه يجوز ان يكون على تقدير تعدد العدم الباطل هو بين انبتى

انما هو على حمل العدم على خلاف المتبادر او حينئذ لا يستوي النسبة وهذا الايراد لائح عن قوة

وعانه ما يمكن ان يقال ان المحشي المحقق في صدد التوجيه فيكفيه ان يقول ان الشارح بنى كلام المتن

على ان العدم نقيض الوجود وهو واحد ويجب ان الامر الواحد نقيض الوجود ثم ان الوجود متعدد

فهو نقيض المتعدد وهي المقدمة الاولى على الكل وظهورها في نفسها فاورد عليه انه لا حاجة الى اخذ

المقدمة

اخذ المقدمة القائلة بالوحدة فان الاعدام المتعددة ان كانت كلها نقيض الوجودات بناء على
ظهور انه لا نقيض للوجود الا العدم فيتحقق المحذور فاجاب بالمنع وحاصله انه يجوز ان يكون عدم
عدم نقيضا لوجود وجود لا لغيره فلا يلزم المحذور القائل بتعدد النقائض لمفهوم واحد فضلا عن الاشتداد
فالسائل بنى كلامه على ما اخذه المستدل من ان لا نقيض للوجود الا العدم واجاب الشارح بناء عليه
بان ما اخذه المستدل هو ان نقيض الوجود العدم لا ان كل عدم نقيض لكل عدم وجود حتى يلزم ما ذكرت
فيجوز ان يكون نقيض وجود وجود عدم عدم سواء صح كونه نقيضا له او لم يصح وهذا الاعتذار تام وان قيل
ان المستدل زعم ان المدار على الوحدة وليس كذلك فان الاعدام المتعددة نسبتها الى الوجودات
على السواء فيكون كل وجود نقيضا لكل عدم وبالعكس فاشتد المفسدة فلا حاجة الى الوحدة فهذا التقرير
اخر لا يندفع عن كلام الشارح فيجاب بان الامر كذلك لكنه احتاج الى مقدمة اخرى التسوية
ولكنه لا يخلو عن شيء فان وحدة العدم مع المفهوم القائل بتعدد الوجوديات ظاهرة بخلاف هذا التقرير
فانه اعظم فائدة فان حاصله ان العدم واحدا ومتعددا وعلى التقديرين يلزم تعدد النقيض هذا ويمكن
ان يدفع الاضطراب بان الشارح فيما قيل ما ادعى ان العدم حقيقة ليست الا منافي الوجود اي
وجود كان حتى يلزم الاضطراب في كلامه بل الذي ادعى ان طرف الحصر هو ذلك العدم فلا يصح ان
يقال ان العدم ان تعدد ارتفع من البين وكيف يدعي ذلك مع ان العدم المطلق من افراد مطلق
العدم وقد مر وح لا احتياج الى اخذ الوحدة في تقرير لزوم بطلان الحصر واما هاهنا فقد بني على ظ
الامر وهو ان العدم سلب الوجود او ما يساويه فلو كان واحدا كان سلبا للجميع والا تعدد فيلزم
تعدد النقيض وان تعدد لا يلزم ذلك لانه يجوز ان يكون نقيض كل وجود عدم خاص به وعلى هذا
لا يتجه شيء على كلام الشارح من الاضطراب فتدبر قوله على ان عدم صحة كونها نقائض الخ جواب آخر
حاصله ان الشارح بقوله ويمكن ان يجعل الخ في صدد توجيه كلام المص بغير ما هو المشهور في توجيهه

حدیث لزوم بطلان الحصر فان بل المستدرک لا بد ان یحافظ علیه فانه لو غیر الدلیل الی نمط اخر فما الستدرک
وما اضره اصلا وهو واضح فالمجیب اذ هو فی صدد اثبات عدم الاستدراک لا بد من ان یحافظ علیه
ایضا فلیس بطر الکل فی ان العدم هل یصح ان یکون نقیض الوجود ولان الاعتراض علیه بان العدم
الذی اخذه من المنافی لجمیع الوجودات لا یصح ان یکون نقیضا للوجود لیس فی موقعه الا بان یحمل
کلام المستدل علی انه فی صدد اثبات التناقض فی الواقع وعلی تقدیر تعدد الوجود یبطل فیکون السائل
منعا للتناقض علی تقدیر تعدد العدم بین اکثر من مفهومین ویکون المجیب ح رادا بان التناقض بین
اثنین فقط فهو مردود بین علیه ان لا تناقض اصلا فانه یبقی احتمال اخر هو الواسط فهو رجوع الی الدلیل
نحا فهم والله اعلم **قوله** وانت خبیر بان ماذکره الشرح ایراد علی وجه به کلام الشارح والجواب عنه ان القول
بان المعقول من العدم الخ لیس مقدمة زایدة بل هو تفسیر لطرف المقدمة والتفاسیر لیست من قبیل
اخذ مقدمة بخلاف ان العدم واحد فانه قضیة والدلیل به وهنا تام عقیب الستدراک ولا بعد ان یق
ان الظاهر من العدم سلب الوجود اعم من ان یکون سلب جمیع الوجودات اولا فلو لم یوخذ وحده فلا بد من
الاستعانة شیء اخر حتی یتم الدلیل فانه ح یقال ان یقول یجوز ان یکون الاعدام ایضا متعددة
ویکون الحصر بین کل وعدمه فانما الامر دایر فلا بد له فهو من الاحتیال شیء اما باخذ مقدمة فانه بوحدة
العدم کما علیه السید قدس سره الشریف او باخذ ان العدم لا بد من ان یکون منافیا للوجود بالکلیة
وان الطرف الواقع فی الحصر هو العدم کذلک فلا عابة علی من اخذ الوحدة سواء سمی الستدراکا باخذ
مقدمة لیست محتاجا الیها ولم یسم باذکر الستدراکا لان قضیة لم یوخذ بل انما بین الطرف فان الدلیل
بحسب الظاهر غیر تام یحتاج الی المعونة وکل معونة **قوله** فان قال الشارح انه لا حاجة الخ للسید ان یقول ان الوحدة
ایضا ظاهرة انما اخذتها لدفع الشغب کما انک ترکت ذلک المقال للظهور **قوله** هذا ما ذکره المحشی قدس سره
اول کلامه لا نم ان مفهوم السلب واحد وما ذکر من عدم تمایز السلوب والعدمیات انما هو بالنظر

الی نفسها

الى نفسهما ولكن لما تمايز معا لا لحاظ باتها ووجود اتها ولو سلم الخ الكان مقصوده رحمته الله تنبيه

الواقع بان يقال بعد تسليم وحده العدم فلا بد ان يكون الوجود واحد لانه لو كان متعدد لكان نقيضه

وهو رفعه متعدد انفكون العدم متعددا ايضا فعلى هذا لا حاجة في تقرير كلام المص الى ما ذكر بل يفي

بالمقصود قوله اتحاد النقيض فح يكون عين ما ذكره اله والا فيستنبط منه ذلك والمقصود ان الشراح

لم يعقلوا اما سرحهم عنه ولكن لاعانته على اله كما لا يخفى قوله لان كون احد المفهومين نقيضا للاخر الخ قد

ينكر عليه ويقال ان التناقض ليس من النسب المتكررة بل الوجود نقيضه العدم والعدم نقيضه عدم

العدم وهكذا وكذا الحال في نقيضا با ولا يرجع هذا الى عانه لا حاصل الا التنازع اللفظي فان

فسر النقيض بالرفع فلا يكون الموجبة نقيضه السالبة وان فسر بما عد المفهومين بحيث لا يجتمعان ولا يرتفعان

بالنظر المشهور عندهم ثم انه على التفسير الاول كما مال اليه بعض المهرة من المتاخرين بلا يصح تعدد

النقيض لامر واحد كما لا يخفى وح يندفع الاعتراض وعلى القول المشهور فلا يدفع الا ما سمي من المحشي

المحقق قوله وليس الثاني عين الاول الخ يورد على صاحب المحاكمات ومن شايعه في ذلك ثم انه قد

يدفع هذا البحث بتخصيص المقدمة المذكورة بالتباين اي لا يكون الامر واحد نقيضان متباينان وانت

تعلم انها الاعتذار يصلح لدفعه عن هذا المقام ولا يفي بدفعه ان اورد في المسئلة القائلة ان مفهوما

واحد الا يباعض مفهومين وان تساويا قوله وجه النقض عن ذلك ان يقال الخ مبناه على ان

السلب لا يضاف الا الى الايجاب فالعدم ان احد بمعنى سلب الوجود فنقيضه الوجود لا غير فان

السلب ان امنه اليه فيرجع حاصله سلب ثبوت السلب ولا شبهة في انه ليس نقيضا للعدم

بل لثبوته وان احد بمعنى ثبوت سلب الوجود فلا يكون الوجود نقيضه بل انما نقيضه سلب

ثبوت سلب الوجود وبهذا يندفع البحث ايضا ان اورد في القضايا فيقال ان السالبة

لها نقيضان الموجبة وسالبة السالبة ولا يخفى عليك ان هذا المبنى غير واضح في نفسه ولا هو مبرهن

عليه بل انما ينكر عليه ومن المنكرين الشيخ ويلوح به ما في حواشي المحقق ايضا وجمع من المتاخرين كصاحب
القبسات مقتفين توابين الفلسفة الحقيقة الحقة وان انتهى على انه تناقض بين المفردات فهو مع
بعده عن العبارة جدا لا يصح في هذا المقام فان الكلام في الوجود الذي هو المفرد بانه ان كان متعدد
لزم ان يكون لنقيضه الواحد نقائض ولا تعدد للنقيض وهذا صريح في ان نقائض المفردات لا تتعدد
فيها فالاعتراض بالوجود وعدم العدم لا يندفع بذلك وايضا ان النزاع في ان التناقض هل يتاتى
في المفردات اولا حاصل له فانه ان فسر بالاختلاف الرفع المرفوع عنه فلا شبهة في تحققه فيها بل
لقائل ان يقول ان السلب بما هو سلب لا يرتفع مع ما هو سلب لا له نعم هو لهما يرتفع ولذلك
اشتهر ان الانحصار بين المواد الثلثة عقلي لا يعقل واسطة لا مفهوم محصل ولا هو معدوم محض ثم
انه لا يندفع البحث ان اورد في القضايا بوجوب اثبات الله تعالى ما يتعلق به نعم الاظهر ان العدم و
السلب لا ياتي الا اضافة الى غير الوجود سواء كان سلب او غير الوجود غيره وسنشير اليه الاشارة
فلا ينفع هذا الاعتذار لدفع بل الواجب ان ينكر وجوب السلاب التعدد من النقص فالحق ان تعدد
النقيض لمفهوم واحد جائز واما كلام الشيخ فيمكن عنه الدفع بما اشير اليه وغيره هذا في المفردات واما
القضايا فلعل الحق انه لا تعدد للنقيض فيها فان الموجبة لا يعقل لها تعدد تناقض واما ان اتيه فنقيضها
الثاني ان الممكن فهو السالبة السالبية والرابط فيها ان توسط بين موضوعها ومحمولها بحيث يكون رابطا
للربط الواقع بينهما السلبي فهو غير معقول فان خيث بعضه وان توسط بين الموضوع والربط السلبي فهو
ايضا غير معقول فان الضرورة قاضية بان النسبة الرابطة لا يصح ان يقع طرف مثلها وهذا على طور المتاخرين
واضح واما على طور القدماء القائلين بان الرابط في الايجاب والسلب واحد وانما في السلب قطع ربط
الايجاب فح يمكن التعدد ولكن الظاهر مع المتاخرين وذلك لان الذهن اذا اثبت الحكم بان زيد ليس
فانما نافيه بين الطرفين معنى سلبيا رابطا وانما التحليل الى السلب والايجاب في مرتبة التفصيل مما ينافي

المشتقات

المشتقات والافعال ومن تامل في زيد قائم بيت بحكم قطعا ان ثبت انما يدل على معنى بسيط رابطي
ولا اعلم ما يستفيد الاشارة الى سر المطلب ان شاء الله تعالى قوله فكان ينبغي ان يعلله بورود المنع الخ لعل انما
منع المدعى لان الدليل في غاية الوضوح في الفساد عند المانع فان عدم ابتناء في السلوب في قوة
عدم التعدد فيها وهذا مثل ما سيجيء من المحشي المحقق عنقريب ان شاء الله تعالى قوله وانا اقول لو كان
للسلب خصوصية سوى الاضافة الخ فيه اشارة الى انه ليس لتقبيل المنع فيما في الشرح ونفع الفساد
ثم ان ما ذكره في بيان ان ليس التعدد في السلب بدون التخصيص بالاضافة ونفع الفساد عند
من له انصاف فالمنع بانه يجوز ان تلك الخصوصية السلبية متناقضا لما هي سلب له مجادلة محضة
وذلك لان الوجود وتلك الخصوصية بمنزلة عرضين بما دلا على موضوع وهي بالنظر الى مفهوميهما اخص
من مفهوم السلب المضاف الى الوجود فلا يكون مناقضة للوجود نعم للقائل ان يقول ان النسبة
السلبية الرابطة معنى حرفي ومطلق السلب بسبب نسبة التغايض فليست كلها متبائنة الذوات متغايرة
بنفسها ولذلك قيل ان وضع الحرف وضع نوعي والنسبة الايجابية معنى آخر وليست الاولى سلبا لها
كما هو مذهب المتأخرين مع انهما ليسا متضادين لذاتهما فالمنع ليس مجادلة فان للمانع ان يقول ان
الشيخ المحقق ادعى البديهية في مقدمة خالف فيها الجمهور مع انهم ليسوا بمدعي خلاف ابطال بل لعل الحق
الابتداء فلا يسمع ويمكن ان يقال انه شك في الوجود الرابطي والعدم واما الوجود والعدم المقابلان
لهما فالامر على ما ذكره المحشي المحقق ولا يقال انه تخصيص للقاعدة العقلية فان القاعدة ليست في نفسها
عامة بل مخصصة في نفسها من الابتداء ونقضه العقل الفارق هذا فتامل قوله وهناك نظر دقيق الخ
وحاصله ان كلام المستدل ان نقيض الوجود الذي هو العدم واحد لانه ان تعدد فلا بد من ان يتعدد الله
عدم بهذا ابتناء الباقي باطل فمانع الوحدة لا بد من ان يمنع بطلان الثاني بظهور الملازمة كما زعموا
فاثبت بان الاعدام المبني هي نقايض الوجود ان بما يرد بحسب الدواب لم يلق التناقض فادرد عليه

بان عاتبه بالزم منه ان الاعدام النقائض ثبت متمايزة بحسب الذات ولايلزم منه ان نقيض الوجود
واحد فلم لايجوز ان يكون مطلق السلب طبيعة وحدانية في نفسها متعددة بحسب الاضافات وكل منها
نقيض للوجودات فخرج الحاصل ان ما ذكرت انما ينفع في هذا المقام ان منع بطلان الثاني فليمكن
المانع الملازمة ويقول انه يجوز ان يكون نقيض الوجود متعددا بحسب تعدده ومتمايزا بعضها عن بعض
بالاضافات والكل مشترك في مطلق السلب الذي هو ليس نقيض الوجود قوله لايق السلب الاتصاف
حقيقة الخ اثبات للملازمة الممنوعة بيانه ان السلب لا يضاف الا الى الوجود فمطلق السلب لا بد له
من مطلق الوجود فقد اتحد نقيض الوجود فاتحاده يدل على اتحاد الوجود فيح يقال ان نقيض الوجود
الكان متعددا بحسب تعدد الوجود لا يكون تعدده الا بحسب الذوات والا لزم اتحاد مطلق السلب الذي هو نقيض
الوجود وهو المعنى بالملازمة قوله لانا نقول هب انه كك لكن الايراد وهو النظر الدقيق باق بحاله
فان امتناع اضافة الى غير الوجود لا يدل على ان مطلقه يضاف الى مطلق الوجود وخصوصياته الى
خصوصياته فان الوجود لا يضاف الا الى الواجب تعالى والجواهر والعرض مع انه لا يضاف الى امر
مطلق شامل لان الجوهر مع غيره لا يشترك في حقيقة قطعية السلب المطلق اذا اضيف انما اضيف الى
الوجودات المتعددة على ما هو المعروض ونقائضها الحصص الحاصلة بالاضافة لا مطلق السلب فح يتجه
المنع على المقدمة القائلة ان نقيض الوجود وهو العدم ان تعدد فلا بد من ان يتعدد بحسب الذوات دون
الاضافة فقط بل انما تعدده بالوجودات التي هي مضافة اليها وهذا التحرير ظاهر الانطباق على العبارة
فافهم ويتجه ان يقال ان السلب لا شبهة في انه طبيعة اضافية لا يعقل الا مضافا الى شيء وما سيذكره الشارح
من بعد لا ينكره من يرتقع في درجة الانصاف ثم انه هو لا يضاف الا الى الوجود فمطلقه مضاف الى
مطلق الوجود وح ثبت اصل المدعي وهو اشتراك الوجود وثبت ايضا ان نقيض الوجود واحد و
ثبت الملازمة ايضا بان يق نقيضه ان تعدد فتعدده بحسب الذات او بحسب الاضافة والاول

ليظ ظاهر والثاني

بط لامر والثاني ايض بط لان البعد وكيب الاضافة يستدعي اشتراك الحصص في مطلق السلب
وهو يستدعي اتحاد نقيض الوجود وقد فرض التعدد هف ولا يتجه ما ذكره اصلا فانا ان نمنع ان
مطلق السلب من الاضافات وهو مما يمجه الطبع السليم او يمنع ان ما اضيف اليه يجب ان يكون هو الوجود
فانه قد يضاف الى نفس الماهيات وهو الاظهر لكن الكلام بعد تسليمه كما يشهد به قوله ههنا انه
كذلك وقيل ان معنى جواب الايراد الذي تضمنه قوله لائق به الخ ان الايراد الذي اورده
لائق وارد ح غير مندفع بناء على انه لا يثبت بما ذكره ان نفس السلب نقيض الوجود بدون الاضافة
وانت تعلم بعده كل البعد والتفصيل ان يق ان وحدة العدم ممنوعة ويجاب بانه ان تعدد بحسب
الذات والثاني بط لما ذكره مفصلا ويجدد ان اللازم ممنوعة فانه يجوز ان يكون تعدد العدم
بحسب الاضافات فقط والخصوصيات مشتركة في مطلق السلب وهو ليس نقيضا للوجود دائما بنقيضه
الخصوصيات فح يقابل ان يقول ان التقرير المشهور غير صحيح فان الملازمة القائلة ان الوجود لو
تعدد بطل الحصر العقلي بين قولنا زيد موجود او معدوم ممنوعة ان اريد بطل الحصر بين الوجود ونقيضه
فان نقيضه فان نقيضه السلوب المتعددة بحسب تعدد الوجود والحصر بينهما قائم بلا شبهة وبطلان الثاني
مم ان لا اريد بطل الحصر بين الوجود ومطلق السلب فانه ليس نقيضا له فلا مضايقة في بطلان الحصر كيف
على تقدير اشتراك الوجود معنى فالوجودات الخاصة ليس نقايضها مطلق السلب وانما نقايضها
السلوب المخصوصة وح لا يلزم شيء فاذا فرض ان الواقع ان هذه الوجودات غير مشتركة في المطلق او لا
مطلق فنقايضها تبقى على احوالها واذا لم يكن ثم محذور فكذا على هذا التقدير وكذا التقرير الذي ذكره
الـه فان الوجودات نقايضها السلوب المتعددة فكل وجود نقيضه واحد وكذا كل سلب نقيضه
واحد لا يق ان السلب المطلق لا بد له من نقيض وليس الا الوجود ولا يصح ان يكون الوجودات المخصوصة
نقايض فان نسبة الكل على السواء وح يلزم تعدد النقيض الامر واحد وايض ان العدم عبارة عن المنافي

لجميع الوجودات فلو كان الوجودات متعدده والسلوب سواء كانت متعدده بالاضافات
او لا بتعدد الوجود فان السلوب المخصوصة لا يصح ان تكون نقايض فانه على تقدير التعدد بالاضافة
يمكن الاجتماع فان سلب وجود خاص يتحقق بان يوجد بوجود آخر وعلى تقدير التعدد بحسب الذوات
يمكن خلو الموضوع عنهما فلا بد من ان يكون وجود مطلق لانا نقول ان السلب المطلق نقيضه سلبه
فلا يلزم انه ليس الا الوجود ولا يلزم ان كل مفهوم سلبي له نقيض وجودي لان ذلك انما هو اذا
كان منافيا في نفسه والا فلا ولا نم ان العدم هو انما يجمع الوجودات كيف ان نقيض الوجود
الخاص سواء كان الوجود متعددا او لا نقيضه سلبه والموضوع لا يخ عنهما كما انتفاد وايضا ان
العدم الخارجي والذهني عدم في الواقع مع انه لا ينافي جميع الوجودات فالمنافي انما هو العدم
المطلق لا مطلق العدم وليس شيء منها نقيضا للوجودات المخصوصة فلا يلزم ان يكون وجود مطلق
فافهم واعلم ان السيد قدس سره الشريف قال في هذا المقام لا نم ان مفهوم السلب واحد
وما ذكر من عدم تمايز السلوب والعدمات انما هو بالنظر الى نفسها ولكن هما تمايز تبعا لايجاباتها
ووجوداتها وانت تعلم ان فيه تسليم اتحاد مطلق السلب فان التمايز بحسب الايجاب والوجود
لا يعقل الا بان يضاف المطلق الى ايجاب ايجاب ووجود وجود فلا بد من الاشتراك
في المطلق فقد سلم المقدمة الممنوعة مع انه في صدد المنع ولا توجيه له الا بالاول الى ما علمت
فالحاصل ان التمايز انما هو بحسب الاضافات والمضافات هي النقائض فلا يتم الدليل واما
المطلق فهو وان كان واحدا فلا ينفع في هذا المقام اصلا وح لا يكون الاعتراض منه بان السلب
المطلق المحمول على تلك السلوب مفهوم واحد والرد عليه بان هذا التقرير بعينه جار في الوجود الحمل
على ما ذكره وشايعه الشارح وجيها اما الاعتراض فلان اصل الكلام فيه اعتراف بوحدة مطلق
السلب لكن انما تصدى فيه بانه لا ينفع وقد عرفته فهذا الاعتراض غير واقع في محله اذ اثبت انه ينفع

واما البسرو فلان تحقق التمايز الاضافي ارشد الى الاشتراك في مطلق السلب ولا كذلك الوجود
فانه عند الخصم عين الماهيات فيكون متعدد والتمايز بالذوات لا بالاضافة فلا يجري هذا
التقرير فيه الا ان الضرورة قضت بان تعدده انما هو بالاضافة لانه لا فرد له محصلا ولترجع
الى الراس فنقول في جواب الدليل ان العدم والسلب لا يعقل الا مضافا وانه لا نصاف
الا الى الوجود فمطلق السلب لا بد له من مطلق الوجود وح يثبت اصل المدعي ومع هذا
يمكن اثبات وحده بتعيين الوجود بان يقال ان تعدد فيحسب الذوات او بحسب الاضافة والاول
بط وكذا الثاني لان الاضافة ليست الا الى الوجود فيكون النقيض واحدا هذا خلف وح لا يصح
لن كتاب ما في الحاشية بل الجواب ان يقال لا نم ان السلب لا يضاف الا الى الوجود وكيف يسبحي
ان الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه هو ان الماهيات نفسها نفسها مجعولة لا بمعنى ان
صيرورة الماهية ماهية فانه باطل بمعنى ان الخالق انما اثر خلقه نفس الانسان والفرس مثلا ولا شبهة
ان الجعل انما يتصور فيماله امكان وهو تساوي الطرفين او سلب ضرورة الطرفين والمال واحد
فان نظر فان لا بد من ان يكونا الماهية وسلبها والا فان نظر فان سلب الوجود والماهية او سلب الوجود
والوجود وعلى الثاني فلا احتياج الا في الوجود والسلب لان المحتاج بالذات انما هو الممكن بالذات
ولا ممكن ح الا الماهية في الوجود والسلب وان ثبت فعل الوجود والسلب فالجعل انما فيه لا في الماهية
هف وعلى الاول فالماهية وسلب الوجود ليسا طرفين فانهما لا تناقضان لذاتيهما والامكان انما
يعرض للشيء بالنظر الى الطرفين المتناقضين فتامل جدا او يمنع ان السلب من الطبايع الاضافية وهو
مستبعد جدا والله اعلم قوله ويفرض اشتراكه بين جميع الوجودات الخ واعلم ان مقصود الله ان هذا
القدر من الاعتذار لا يحسم مادة الاشكال بل من انضمام التقسيم الى جميع الموجودات في اول الامر فيكون
التقسيمات سواء صرح بالتقاسيم او ترك بعضها اتكالا على السياق الذين المستقيم الى الفصول العرض في متباينة او تقسيم

الاقسام الى ان يستوعب ح الكان بالاجمال وهو المقصود من قوله وثانيا بان الوجود يقبل القسمة

الخ ولم يقصد به القسمة الاولية والعبارة تنبئ عنه وان قيل انه خلاف المتبادر المسارع

الى الذهن قلنا لا يضر التصحيح وهو حاصل فان المدعى ان كان اشتراك الموجود في الموجودات

كما هو راى المحشي المحقق بعد اشتراكه بين الاشتراك في الوجود فقبول تقسيم الوجود الى الوجودات

التي تقسيم الموجود الى الموجود الواجب والموجود الممكن مع انه يلزم الاشتراك في جميع وهو واضح وانما

يلزم باخذ التعينات باسرها وان كان اشتراك الوجود في الموجودات كاشتراك العرض في

المحال فكذلك وان كان الاشتراك في الوجودات فالتقسيم انما يفيد الاشتراك في الوجودات

لا في جميعها الا بالاستتباعات ولا تكلف ما في عبارة الشرح عليه فمعنى قوله والمقصود الخ انه لا يلزم

اشتراكه بين جميع وجودات افراد الممكن الذي هو قيد التقسيم فربما ذكرنا من شمول المقسم لجميع

افراد الاقسام لا ينفع فان الافراد اذا تحصلت بالقيد وهو قد يكون اعم عموم المفهومات المحمولة او

عموم العرض بالنسبة الى الموضوع وبالعكس مع لا منافاة الا في اللفظ لان ذلك ليس تكلفا تاما

فان العموم قد يستعمل كذلك هذا والظاهر مع المحشي المحقق قال الشارح فان قيل على الدليل الاول

ان الامر المقطوع به الخ المراد باحد الموجودات احد افراد مسمى الوجود التي هو الوجودات المتخالفة

الذوات مطلقا وذلك لان الوجودات الا جامع بينها الا مفهومات عرضها كالمسمى وغيره

فانما يلزم اشتراك هذا المفهوم لا الوجود قال الشارح كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود الخ ان كان الامر

الثاني مفهوم مسمى الوجود فالجواب ظ وان كان غيره فيضاف اليه كل ذلك بملاحظة مفهوم اخر

ونحن من انفسنا الجزم والحصر والتقسيم من دون ذلك الملاحظة اذا علم ان النزاع ان كان في اشتراك

الوجود المصدري فالمدعى بديهي من اجلى البديهيات والتراكيب المذكورة تنبيهات عليه

اخفى ضرورة ان وضوح اشتراك معنى الوجود الوجود المشتق والمصدري في منا نه ليس بسواء

المحمول الواحد في صوره الترود في الخصوصيات متشبها مع انه او صح البد فان انكر عليه فلا شبهه في انه

ليس باصلي وح فالمنكر وهو الاشعري معاند مخالف بنفسي عقله كيف ان وضوح امره بحيث لا ينكره

البله والصبيان بحكم اوربان زيدا موجود او معدوم وعمرا موجود او معدوم مثل زيد جابدم او ليس

قايما وعمرو ضاحك او ليس ضاحكا ولذلك ترى الكل ان الموجود ان وقع في اوانه ابيات

القصايد بعد تكرارا والاشعري اذ هو اعلى طبقة في الاصول الدينية العقلية والنقلية كيف يقول

مثله فينبغي ان يكون مقصوده ان الوجود الحقيقي الذي هو مطابق حمل هذا المفهوم البديهي مشترك

في اللفظ وهو لفظ الوجود وذلك المطابق هو الماهيات وليس هذا بديهي البطلان بل انما

ليستعان في ابطاله بادلة اثبات الزياده وشي من الادلة المذكورة لا يبقي باباك الاشتراك

الوجود فان اراد المستدلون الدالة على الاشتراك فعز فهم في واد والدليل في واد ولكم فرق

من مريد ومراد وذلك لان صحه التقسيم انما هو في الوجود المشترك واما مطابقه فهو الماهيات

وليست منقاسم وعلى هذا قس ثم ان الوجود الحقيقي عين الواجب تعالى عند الحكيم وهو الاشعريه

فلا يكون مشتركا معنويا عندهم فلم يتعصد والاشتراك هذا المعنى البديهي فلقد اطالوا ولاحاجة

لهم في ذلك وبعدوا في الانكار على الاشعري بانه اخترع مذهبا لم يرتضه العقل زادوا من بعيد

قال الشارح واذا ثبت كون الوجود الخ ان ارادوا بالمغايرة ان هذا المفهوم المشترك الذي افراده

حصص لا غير مفهوم والماهيات اخر كما ينظر اليه بعض عبارات الشارح فهو واضح ولا احتياج الى

البرهان فهم في هذا المقام كما كانوا في مقام الاشتراك في ان وان مطابق حمله على

الماهيات زايد عليها فهذا الصلح للنزاع وح نتيجه امران الامر الاول ان بعض الادلة لا يبقي بذلك

وسنذكره ان شاء الله تعالى والثاني انه لا ينبغي التفريع على الاشتراك فانه سواء كان مشتركا معنويا

او لفظيا ينافي هذا النزاع وثبت بالبرهان ما يقصد فلا بد من ان يقال العاد فصح تفريعه

اوبقال ايما التوزيع بالنظر الى اجزاء الدليل والاجزاء الماهيات انما يلزم اذا كان الوجود معهودا واحدا مشتركا قال ان الملازمة ممنوعة لانه لوكان جزء للماهيات الخ ان قلت ان مجرد الجزئية يكفي اللزوم فالفايده في زياده حديث الاشتراك والامتياز قلنا الامركك لكنهم بعلمهم قصد واتلك الزياده تولطين النفس من اول الامر على انه انكان جزء كان جزء للجميع فانه لما كان مشتركا بين الكل فنسبته الى على السواء فانكان جزء فانكان جزء فللكل وايضا ان الجزئية على تقدير الاشتراك جزئية الجنس قوله لا يخفى انه على تقدير كونهما اجزاء عقلية الخ فان قلت انه قد استدل عليه بقوله لان البسيط مبدا المركب الخ فينبغي ان يمنع عليه ان قيل والا فيقلب قلت هذا في الحقيقة كلام على هذا الدليل فان قلت فلم انكر على الشارح حيث وقع منه مثله من قبل عنقريب قلت هناك كان الدليل مبهم ولم يذكره ولم يتكلم عليه فهو يشعر بانه ذاهل عن الدليل فكان الاحسن الذكر والتكلم وهنا اذ الدليل مذكور فالتكلم على اصل الدعوى الكلام على الدليل وهو منات فيه بلا كلفة فان قلت فما الفرق بين هذا الكلام والكلام الاولى في الدليل قلت ان الكلامين متعان على المبدائية وما في حيزها لكن هذا الكلام مخصوص بالاجزاء العقلية وما سياتي عام قوله لا يقال مجرد التركيب يستلزم الانتهاء الى البسيط الخ حاصله ان قولك فان المركب هنا مبتف غير منطبق على ما ايده فان انتفاء المركب لا يقتضي الا ان يكون البسايط منتفيه لا منفايته فيه والكلام في المركب الموجود والتركيب اجتماع الاجزاء فكما يتحقق المركب يتحقق البسايط ولا يخفى بعده فان معنى قوله فان المركب ان كل مركب من الاجزاء العقلية معدوم فلا مركب فلا اجزاء غير متناهيه فينبغي ان يقال انه منع لقوله ان المركب منتف فان ما يحق فيه قد فرض فيه التركب وهو يستدعي البسايط وقوله غاية الامر افاده الزياده الفايده قوله لانا نقول معنى المركب العقلي الخ وحاصله ان المركب العقلي من الاجزاء العقلية معناه كذا وهو لا يستلزم الانتهاء اليه فلا يصح الكلية القايلة ان المركب لابد من الانتهاء الخ اجيب عنه بوجهين الاول ان التركيب الذي بني

٢٠ ا ذوم

يلزم التركيب الخارجي وهو يلزم الانتهاء الى البسيط بخلاف انقسام المقادير فانه لاتركيب

فيها فلا وجود للانتهاء فيها وسيجي ان شاء الله تعالى ما هو الحق في مسئلة التركيب من الاجزاء

المجهولة في موضعه ثم هذا الاعتذار انما يتاتي من قبل من يري اللزوم المذكور واما من لا يري كان

والمحقق وغيرهما فلا يتاتي من قبلهم والثاني ان تلك الاجزاء ان تعقلت مفصلة مفصلا لا بد من

الانتهاء والمحال عين المفصل فقد لبايط ورد عليه اولا بالاستنقاض بالجسم وساير المقادير وثانيا

بان التعلق مفصلا مع جواز ان يستلزم والجواب ان المقادير لاتركيب فيها بالفعل واطلاق

الجزء على الجزء المقداري من قبيل المجازي بخلاف التركيب العقلي فان الاجزاء فيها موجودة

فيه بالفعل والمركب عبارة عن مجموع الاجزاء لكن بوجود واحد لا بصفة الامتياز والاجزاء بايات

متخالفة فالمركب المحل ان هو الاجزاء المتحدة في الوجود المتمايزة في الماهية فلا بد من ان يكون تحت

ان حلل الى الجميع الكل الى البسايط والحاصل ان المركب العقلي له السوة بالمركب الخارجي والتفرقة

انما هي بعقلية الاجزاء في احدهما وكونها بالقوة في الاخر ولا قوة ههنا وتقدمه وعدمه فانه ان اريد بالقوة

امكان الفعلية فهو مم وان اريد انه ان حلل التي الجميع تحصلت بالفعل فهو مسلم وما نحن فيه كذلك الا ان

التحصيل مح والجواب اختيار الشق الاول ضرورة ان التاليف من الاجزاء المتخالفة لا بد من ان يكون

الانحلال بالنظر التي ذاته هذا وللمناقش مجال واسع ولو قيل من اول الامر ان تكرار الذاتي غير معقول

في الماهيات الحقيقية ليسهل الامر جدا قوله لمانع ان يمنع كون البسيط الحقيقي مبدا للمركب الخ قد

عرفت الفرق بين هذا المنع والمنع السابق الخ اجيب عنه بان المركب الخارجي العددي حقيقة

كهو والعدد واجزاؤه وحدات وللمركب الخارجي غير العددي لا بد له من الجزء الصوري البسيط في

الخارج والا لم يكن للمركب فعلية فان الجزء الصوري ان لم يشتمل على البسيط كان فعلية لجزء اخر فعلية

المركب بهذا الجزء وهو ان كان له جزء صوري اخر كان فعلية المركب به لا بالاول فلو لم يكن فيه جزء بسيط

بالفعل لم يكن للمركب تحليله وايضا على ذلك التقدير لا يكون في المركب جزء بالقوة بل يكون جميع اجزائه

بالفعل فيكون كل جزء غير قابل للقسمة وفيه نظر فان المحشي المحقق يقول بجواز تركب الشي بالفعل من اجزاء موجودة

بالفعل وكل جزء فيه اجزاء وكذلك وح فلا جزء صوريا او يكون فيه شي لا يحصل بالفعل فلا حلية المركب بهذا

المركب من الاجزاء الغير المتناهية ومثاله الجسم على مذهب النظام وبعض الاوايل فان فيه نصفين وكل

نصف ففيه نصفان اي غير النهاية وهذا التاليف في حيز الامكان او في حيز الامتناع وما ذكره لا يفي

بالامتناع والمقصود من الكلية القايلة ان البسيط مبدء المركب غير واضح الى ان يوفي بالبرهان ولا مخلص

الا ان يدعي ان الضرورة شاهدة بان الكثرة لابد لها من واحد ليس فيه اجزاء بالفعل اصلا قوله فالاولى ان

يتمسك ببرهان التطبيق يقال لمن يقول ان الاجزاء هنا عقلية وهي متحدة الوجود فلا امتياز بينها الا

عند التحليل فلا جريان البرهان التطبيق وامثاله والجواب ان مقصوده في ابطال التاليف من الاجزاء

الغير المتناهية لا يكفي ما ذكره من وجوب الانتهاء بل لابد من التمسك بالتطبيق وغيره من براهين بطلان

التسلسل وان كان هذا التمسك في الاجزاء الخارجية دون العقلية ولذلك لم يقل ذلك فيما قبل وفيه اشارة

الى ما اشتهر في ابطال مذهب النظام غير تام انما التام التمسك المذكور قوله انظر لمن هذا اشارة الى بطلان

الثاني الخ والاولى ويمكن ان يكون اشارة لان النظ السابق اليه الذهن من امثال هذه العبارة ان

الاشارة الى المقارن والا فما وجه ايراد كلمة التمريض مع ان كلام من الباقين مذكور في كتبهم وقيل هو غير

صحيح لان ما ابطل به الشق الثاني من ان المركب لابد له من الانتهاء الخ يعم المتناهي وغير المتناهي كما لا يخفى

قوله والكثرة ولو كانت غير متناهية الخ لما ذكره يتم اذا تحقق المركب واذا تعقل الماهية بالكنه سواء تحقق

في تعقل كنه الشي تعقل الاجزاء الاولية او لم يكف تحقق المركب وتتميم ما ذكره فلا يصح تفسير قوله اذ غاية

امتناع تعقل كنه الماهية بقوله اذا لم يكف لانه يتم على تقدير الاكتفاء بما ذكره ايضا فتدبر فان فيه ما لا يخفى

قوله ويؤيده قوله فلا دليل الخ حاصل كلام الشارح على تقدير التوجيه الى الوجه الثاني لبطلان التسلسل انه لما

يتجه او لو كان تأليف الماهيات من الاجزاء الخارجية فانه ح تلك الاجزاء متمايزة متسلسلة الى عدم
النهاية فيبطل البراهين المقامة على بطلان التسلسل وان كان التأليف من الاجزاء العقلية فلا يلزم
الترتب المذكور فلا دليل على الاستحالة غاية الامر استلزام امتناع الاكتناه بالتعقل ولا مضايقة
فيه لا تأييد هذا وانظر مع المحشي المحقق فان نفي جنس الدليل مع ان عنده دليل غير مناسب فالاولى
ان يق ان نفي الجنس بالنظر الى ما يلزم منه وهو امتناع الاكتناه المذكور وهذا وان كان خلاف
الظاهر لكن ومفاده ظاهر والتوجه الى الثاني فتأمل فيه قال المص واعترض بان هذا الدليل على ان الوجود بسيط
عن ... والحدس الثاقب يحكم بان موجودية الماهيات الامكانية على نهج واحد قوله يقال ان يقول
لم لا يجوز ان يقتضي النفس الخ الكان مقصود المستدل من الاقتضاء العلية التامة جمع كونه خلاف
الظ فان النفسية واخواتها فلا بد من ان يكون المتعلق الآخر ايضا وخيلا فالحاصل ان الوجود بسيط
علة تامة بل انما اقتضاها امور الثلثة وح لا يلزم الاتفاق ومحذور فيه سوى ما يتوهم من ان الواحد
لا يقتضي الشيئين وهو غير لازم فان معناه ان الواحد من جهة العلية بحسب كل ما يفرض من العبارة لا
يكون له خط من العلية لا يصدر عنه متعدد وهو لا يلزم ههنا فانه ليس واحدا حقيقيا بهذا المعنى فيجوز ان
يكون مقتضيا للنفس بشرط وللجزئية بآخر وللعوض بثالث وان كان مقصوده الاقتضاء الموجب فالحاصل
ان المنفصلة مم فانه يجوز ان يكون مقتضيا للكل ولكن له نحو من المخالفة لما سنذكره عنقريب ويمكن ان
يق ان ما سنذكر ان خلاصة هذا الاعتراض ما ذكره المص وان كان مغايرا لوجه آخر فافهم وقد يوجه بان
تعدد الجهات هو تكثره بالنظر الى افراده المتعددة ورد بان مراد المجيب الاقتضاء التام كما يلوح
من ترتيب الاتفاق ولا شك ان الوجود من حيث هو هو نواحيض الامور الثلثة فلا محيص عن
لزوم اقتضاء الواحد الحقيقي امورا متعددة اذ لا مدخل للخصوصية الناشئة من الماهية والفرد وايضا لو كان
المقتضي مجموع الامور الثلثة في المواضع الثلثة كان الاقتضاء لاجل تلك الماهيات ونحايت بانه حمل الا

اقتضاء على ان لا يحتاج الوجود بعد الماهية الى امر آخر والاحتياج الى خصوصية الوجود والماهية لا
يقدح في كونه تاما فان قلت للمجيب ان يريد التماميه بالنسبة الى الوجود قلنا مع تتبع دايرة المناقشة
في المقصد دوران عليه بان اراده التامية على ذلك الوجه لا يخلو عنه بكلف وايضا انه لا يتجه
في ما سبق اراده من لزوم كون كل حصة مقتضيا بذاته للاحوال الثلثة والجواب بانه انما يرد لو كان الاقتضاء
منسوبا الى الوجود في الخصوصية الفردية بحيث يكون المجموع مقتضيا وكل منهما معيض بالقصور لكان
المقتضي هو الوجود اقتضاء تاما كاقتضاء الجزء الصوري ولكن للخصوصية دخلا في اتمام العلة التامة فلا يرد
دفاعا فهم فان بعض كلامه آب عنه قوله والجواب ان هذا على تقدير التواطؤ غير جايز الى القايل ان
يقول ان عدم الجواز انما هو لو اقتضي الامور السلبية فان اقتضي العينية والجزئية فان الاولوية منقدح
الا لمن يقول ان صدقه على ما هو عين اولى بالنسبة الى ما هو جزء له هذا وهي ما يتعلق بهذا المقام انتنا والله تعالى
وربما يتراءى ان احتمال اقتضاء واحد من اخواتها غير جايز فانه يلزم ان يكون تلك الماهية جزءا كما هو جزء
له الا ان يكون عينا لما هو جزء او عارض لكن اذ قد ثبت ان الوجود مفهوم واحد يلزم ان يكون ذلك
متحققا في الكل قال الشارح بل المقتضي هو الماهيات ظاهر ان اقتضاء انتفيه من الجانبين على السواء فلو كان
الماهية مقتضية العينية فالوجود ايضا مقتضي فان كانت الماهية مقتضية لها يلزم ان يكون هو عينا لاخرى او جزءا او عارضا
ولا يخفى ما فيه قوله لا يخفى ان يبقى المفهوم الواحد لا يتخلف الخ فقد يدفع بان التشكيك والذي هو المراد
من حصول الطبيعي في الافراد بذاتها متفاوتة من دون امر آخر يمكن القول فيه بجواز التخلف وانت تعلم
ان حاصل التشكيك ان الماهية صدقها على بعض الافراد ليس صدقها على الآخر بل الصدقان
متفاوتان سواء كانت بالتفاوت ناشيا من خصوصية الفردين او من غيرهما وليس المدار على
العروض والقصور ولا يخفى عليك انه لا يصح التخلف بل تجويز التخلف في شيء لتجويز تخلف المعلول
عن علته التامة او الجزء الاخير من العلة الموجبة وغاية ما يمكن ان يقال ان الاحوال المستندة الى وجود شيء

بسم الله

يستند اليه فالطبيعة التي تقتضي شيئا من حيث وجودها في فرد يقال بانه مقتضاها فح يظهر التفاوت

بين التواطؤ والتشكيك فان المشكك اذ صدقه على الافراد متفاوت فيجوز ان يقتضي شيئا باعتبار

صدق ما مضافا اليه في التخلف لا يقال ان المتواطئ فان بصدقه خصوصيات فلو اقتضى شيئا بالنظر الى

خصوصية صدق لا يجب التساوي لان الاصداق لما كانت متساوية بعد احتمال التخلف فلذلك فرق

بالتشكيك والتواطؤ بان هذا يقال والقيل انما يوجه بالنظر الى عبارة الشرح وغيره فانها تدل على انه

منع اولا المنفصلة وبعد تسليمها الملازمة المتفرعة على شقوق المنفصلة والا فلا فرق بين المشكك

والمتواطئ في هذا المقام تأمل اليه بان المنفصلة ويستند اولا بما في الشرح وثانيا بانه يجوز ان يكون مكانا

فيختلف اتحاد تحققها في الافراد فيجوز ان يختلف الاقتضاء بحسب اختلاف اتحاد التحقق فلا يلزم شيء

من المحذور ومثله ما يقال ان الطبيعة الجسمانية لو اقتضى الحلول ينبغي ان يحل اينما وجدت انها يجوز ان

يكون طبيعة جنسية فيختلف مقتضاها ومن هنا ظهر سند آخر وهو يجوز ان يكون الوجود طبيعة جنسية

فيختلف الاقتضاء وبوازنك احتمالا لا بعد فيه انهم قالوا في بحث عينية الوجود مع الواجب تعالى

حين اورد هذا الكلام ان ما هو عين هو الوجود الخاص ومطلق الوجود عرض وهو المقتضي للطبيعة فلا

يلزم الاستواء ومثله ما قيل هنا فيقال ان هذا المفهوم المشترك عرضي لجميع افراده كما زعمه المحقق في

شرح الاشارات بالوجود الحقيقي هي الافراد وهي متخالفة فيجوز ان   احد منها العينية

او العروض فلا يلزم الاستواء ثم هذا المفهوم اذ هو مشكك بالنسبة اليها فكان عرضيا لها فلا ينافي الا

قتضاء مع عدم وجوب الاستواء بخلاف التواطؤ فان احتمال العرضية في الوجود كاحتمال في ساير

المفاهيم فلذلك نوالاعتراض على التشكيك وح لا يتوجه ما ذكره واعلم ان اصل هذا الكلام وقع في

شرح الاشارات حين ابطل الامام الرازي قولهم انيته تعالى ماهيته بان الوجود مفهوم واحد فهو

من حيث هو هو يقتضي العروض او لا يقتضي شيئا وعلى الاولين يلزم اشتراك الممكنات مع الواجب

تعالى والثالث يقتضي الاحتياج في عدم الوصول الى سبب والجواب ما عرفته من حديث وقوع
التشكيك في الوجود واعتبر النور المشترك على الانوار لا بانه يساوي مع ان نور الشمس
يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار وهذا الكلام متجه وهم اذ عرفوا الكلية عين
مواضعها فوقعوا فيما وقعوا فاحتيج الى تكلفات هذا واعلم ان المدعي ان كان مغايرة هذا المفهوم الانتزاعي
لماهيات الممكنات فيؤل الكلام الى انه من حيث هو هو يقتضي النقيضين مع اعراض المحشي المحقق غاية الاتجاه
وهذا هو الذي ينطق به الشرح وغيره ولا ينبغي ان يقصد ذلك فان الدعوى اجلى مما اورده من الدليل
مع انه لا يلايم قولهم هو غيره تعالى ولا يبطل به دعوى الشيخ الى الاشعري وسيعلم ان شاء الله تعالى مع
تشنيعهم على الاشعري في غير موضع كما في مسئلة الاشتراك وان المدعي زيادة الوجود الحقيقي وهو
اللاحق بالارادة فيؤل الى ان موجودية الممكنات على وتيرة موجودية الواجب تعالى اولا والى
الاول ذهب الاشعري والى الثاني الجمهور فينطبق الدليل لا يخلو عن شيء كما قيل الا بان يقال ان
موجودية الممكنات لو كانت بنفسها كموجودية الواجب تعالى لا تحدث لان الحقائق المختلفة
لا يصلح ان يكون مصاديق لمفهوم واحد بالنظر الى نفس الماهيات كما ذكره المتأخرون في مسئلة توحيد
الواجب تعالى وان كانت بحسب الدواخل يلزم التسلسلات فانطبق الدليل في تفاصيل ان يقول
ان غاية ما ثبت فيه السلب الجزئي والمدعي السلب الكلي فيجاب بان هذا المفهوم البديهي
ان اقتضى لان توصل لا نفس الماهيات اولا الخ فيتجه ان المقتضي هو الماهيات وليس في
الوجود اقتضاء اصلا وهو متجه ولا يرد شيء على ما ذكر من قبل ويدفع بانه يلزم ان يكون حقائق مختلفة
مصاديق مفهوم واحد فانه لو كان عينا لبعض الماهيات وجزءا لاخر بذلك المعنى فكذلك الماهية
وكذلك الجزء مصداقان له وهو يرد عليه انه يجوز ان يكون عينا في البعض وعارضا في الباقي ولا
مضايقة فانه عين الواجب تعالى فلو كان عينا في ممكن وجزءا وعينا في بعض وجزءا في بعض اخر

يلزم ذلك

بلزم ذلك الغير ويتجه ايضا انه يجوز ان يكون عرضيا فانه مشكك بالنظر الى المهيات فيكون الا
اقتضاء مختلفا واما يجوز ان يكون الاقتضاء له من حيث هو هو فيتخلف للتشكيك قطعة ما ذكره
المحشي المحقق ويدفع بمثل ما ذكر وههنا لنا كلام سنذكره في موضوع يليق به انشاء الله تعالى هذا فاضل
حق انه قال واعترض على المحشي المحقق بان الشارح اراد بالاقتضاء ما هو اعم من والتام ورد عليه اولا بانه
خلاف الظ فان المستدل اراد التام كما يلوح من قوله يلزم الشارح فينبغي ان يحافظ عليه ولم يحافظ
عليه الا بان يقال لا نم ان للوجود اقتضاء ولو في الجملة وان سلم فيجوز التخلف فانه لا مضايقة في التخلف
في الاقتضاء الناقص ولا اثر منه في كلام الشارح وثانيا بان مقصوده رحمه الله انه رحمه الله لا تفاوت
بين صورتي التشكيك والتواطؤ وانما يبنى على الاقتضاء التام لان ظاهر المقال عليه المقال وانت
تعلم انه لو كان مقصوده ذلك لما تأتى منه الاعتراض الاتي فمطمح نظره هو الاقتضاء التام فالجواب
هو الاول قوله والاولى ان يحمل كلام الشارح على ما ذكرنا يتجه يقال ان يقول ان المجيب مقصوده ان الوجود
من حيث هو هو يقتضي النفسه بالنسبة الى كل ما ثبت له فيخ لا كلام عليه الا على المنفصلة ثم ما ذكرنا هو الظاهر
من كلامه فانه الزم الاتفاق على تقدير الاقتضاء واحد منهما والجواب ان الاقتضاء دفع في كلامه مطلقا
فيمنع اولا المنفصلة وثانيا الملازمة بناء على انه يجوز ان يكون ان اقتضاء مختلفا بالنسبة الى المهيات
فلا يلزم الاتفاق والمقصود توجيه العبارة والا فهذا الكلام متجه بلا شبهة فانه ان اورد على
المنفصلة وسنده بهذا السند يتجه والاصح ان يقال فيقال ان اردت الاقتضاء بالنسبة الى الكل
فالموجودة مم والسند ان الاول ان يكون المقتضى هو المهيات والثاني التشكيك وان
اريد الاطلاق عن الكلية فمنع اولا منفصلة وثانيا الملازمة قوله لا يتوجه عليه التوجه الخ هذا بناء
هذا بناء على الاغماض عن اصل الكلام الذي فيه القال والقيل واقتصار النظر على قوله يظهر الفرق
بين صورتي التواطؤ والتشكيك فلذا اورده بصيغة التمريض قوله ولكنه يرد عليه انه اذا كان الوجود

مقتضيا الخ قيل عليه بانه انما يلزم من كون الوجود للاحوال العلية كون كل حصة منه مقتضيا لكون المطلق
معروضا للاحوال الثلثة لا كون الحصة معروضة لان المقتضي ذلك واجيب عنه بان الطبيعة اذا اقتضت
بانفرادها حالا من الاحوال من دون مداخلة امر اخر لابد ان يتصف بتلك الحال كل حصة منه ضرورة
الا ترى انهم اتفقوا على ان التشخص اذا كان بسبب الماهية كان نوعها منحصرا في الشخص وكذا ذكروا
ان الماهية اذا كانت مقتضية للتكثر لزم ان يكون كل حصة منها كثيرة فيلزم وجود الكثير بدون الواحد
وانت تعلم ان الحيوان الناطق عين الانسان وان شئت فقلت عين نفسه ولا شبهة في
ان العينية مقتضاها من حيث هي هي وليس من الحصص نفس الانسان بانفسه اللتي للانسان
نفس الحيوان الناطق والسر فيه ان المقتضي انما وصفا للماهية من حيث هي هي بحيث لا يكون
ساريا الى الافراد والمقتضي الماهية بحيث لا يكون الاقتضاء ايضا ساريا اليها لا يلزم اتصاف
الحصص وههنا كذلك ولا ينافي ما ذكروا فافهم والتفصيل ان الطبيعة من حيث هي هي لو
اقتضت حالا من الاحوال يجب ان يوجد معها اينما وجدت فالصورة الجسمية ان اقتضت
تشكلها بشكل معين لزم ان تتشكل اينما وجدت فانه من اللوازم ح وهي وهي لا تتخلف عنها فالماهية
الانسانية اذا اقتضت الزيدية مثلا فيكون الزيدية من لوازمها منه فالانسان الموجود في
عمر تحت ان يتشخص زيد فيلزم ان يكون زيد وعمرو متحدين وهو بين البطلان فلا بد من
ان الانسانية منحصرة في زيد والوجود من حيث هو هو لو كان عين انسان مثلا بالنظر
الى ذاته بدون مداخلة امر اخر يلزم ان يكون الوجود المتحقق في الفرس مثلا مصاحبا بعينه مع
الانسان ولا يصح الا ان يكون الحصة منه في الفرس عينا لها او يكون هو نفس عينا لها وكذا اذا
انقلب العرض من الانسان ينبغي ان يكون الوجود المتحقق في الفرس وقد فرض انه جزء موضوعا
بروضة للانسان وان يصح الا ان يكون عين الفرس فيلزم ان يكون وجود الفرس عارضا

للانسان

للانسان وان يصح الا ان يكون عين الغرض فيلزم ان يكون وجود الغرض عارضا للانسان
بخلاف ما ذكرت من المثال فان المقتضي هو الحيوان الناطق بحيث يكون الاقتضا ثابتا له
من دون ان يسري الى الافراد والحصص ولا يصح ان يكون ما نحن فيه ومن هذا القبيل فان
الماهيات متعددة فلو اقتضى الوجود ان يكون عينا لبعض منها فحصة هي حصة ذلك البعض
لا غير فلو فرض جزءا لاخر مثلا فحصة منه يجب ان يكون هي الحصة الاولى وتلك الحصة وهذه الحصة الثانية
بمنزلة الجزء فيجب ان يكون تلك الحصة الاولى كذلك في نفسه وعلى هذا فقس الاحتمالات الاخر
ولكنه وقع في العبارة شي من المسامحة ويرد انه انما يتم لو كان الكلام في مغايرة هذا المفهوم وان كان
الكلام في الوجود الحقيقي فلا يتجه اليه فان حاصل الايراد ان الوجودات متخالفة والمطلق عارض
لها لانه مشكك فيجوز ان يكون بعضها عين بعض وبعضها جزءا لآخر وبعضها عارضا لثالث
والاقتضا منسوب الى افرادها فلا يلزم شي من المحذور لكن لا غاية على المحشي المحقق فان السر
جرى المنازع فيه هو مغايرة هذا المفهوم للماهيات فانه تم انه اورد هذا الايراد على
المفصل بان نفس الوجود لا يقتضي شيئا وانما المقتضي الخصوصيات المتباينة لمن تلقاء التشكيك
فيجوز ان يكون عينا لماهية وليس عينا لاخر فلا يرد وسيجي الكلام المتعلق بالحقيقة ان شاء الله تعالى
قال الـ والللازم من كونه مشككا الخ لا يخفى عليك ان الوجود محمول على الماهيات ولا على
الاول فالماهيات فرادا فان التشكيك فيه هو التشكيك بالنسبة الى الماهيات التي هي افراده
فيجب ان يكون زايدا عليها وهو المطلوب وعلى الثاني فنفي العينية ظاهر واما جزئية مجرد الاجزاء
بنان
الماهيات جنسه وح نقول انكان الكلام في الوجود المطلق وهو الظاهر من الدليل فنفي الماهية جزءا ان منها
الوجود وآخر فخصوصه الماهيات هي خصوصه الوجود والجزء الآخر فهذه الخصوصة هي فرد الوجود
وقد فرض انه مشكك بالنسبة الى افراده فيكون زايدا عليها فلا يكون الوجود جزءا بل شي آخر

هف فهو ليس جزءا ولئن كان الكلام في الوجودات الخاصة فقد ضاع حديث التشكيك واحيل
اصل الكلام على ان الوجود للافراد سوى الحصص على ما سيظهر قد مر اشارة اليه من قبل والطبيعة
بالنسبة التي افراده الحصصة نوع فلا يكون مشككا بالنسبة اليها فلا يشكك الا بالنظر الى الماهيات
ولو اقتضى التشكيك الخروج وجب ان يكون خارجا عنها وهو المطلوب ثم الحق ان الكلام في باقي
الجزئية الاجزاء المحمولة كما يفصل عنه الشرح الاصفهاني بالنسبة الى الماهيات لا غير ثم نقول من ارا
ان المقصود هو ان موجودية الماهيات مثل موجودية الواجب تعالى ونحوها اولا والثاني
المطلوب فانه لو كانت موجودية الماهيات على زيرة موجودية الباري تعالى لزم الاتحاد
والتسلسل كما عرفت نعم يرد انه يجوز ان يكون موجودية البعض كك دون البعض فيجاب عنه
بان الوجود ان اقتضى كذا لزم كك في الكل الخ فيدفع بانه مشكك بالنسبة الى الافراد
فيجوز الاختلاف في الاقتضاء فيجاب بان المشكك لا يجوز فيه الاختلاف بل يجب ان
يكون عارضا فيندفع بما قبل ويمكن ان يرجع ما في الشرح اليه قوله واما بمقدار الاولين فلاستوا
نسبة الذاتي الخ اورد عليه بوجهين الاول ان الاولوية ان فسرت بان يكون مقتضى الذات
في البعض غير مقتضى الذات في الاخر لم ينحصر التشكيك في الاربع لجواز ان يكون الاختلاف بوجوه
اخر كما اذا كان عينا للبعض وجزءا للاخر وانا للبعض وغرضا للاخر وجزءا للبعض وخارجا للاخر وان
فسرت بما عدا الثلثة المذكورة فنير وعليه ان الحيوان الناطق مثلا نوع النسبة الى حصصه وجنس
الانواع فيختلف بالاولوية وايضا صدق الحيوان على الفرس اولى من صدقه على هذا الفرس
اولى من صدقه على هذا الفرس لانه بالواسطة والجواب ان الاولوية عبارة عن كون ثبوت
مفهوم لشيء بنفس ذاته من دون الافتقار الى شيء آخر خارج عنه سواء كان ذلك بان ذاته
علة لثبوته كما في اللوازم المستندة الى الذات اولا كما في صدق الموجود المطلق المشترك في الكل

على الواجب تعالى

على الواجب تعالى والحصر في الاقسام الاربعة استقرائي فخرج الحاصل ان الطبيعة الممكنة بالنسبة الى
شيئين بالاولوية يكون خارجا عنهما او عن واحد منهما والا كان ثبوت ذلك لاحدهما بنفس ذاته
وللآخر بوساطة الخارج وقد فرض ذاتيا لهما فيكون النسبة لا بالنظر الى الخارج وهذا القدر تام لا يرد
شيء مما ذكر ومن ههنا ظهر ان الذي استشهد ان الممكن يكون خارجا عن الكل لم يف به
الدليل بل قصارى امره ان لا يكون ذاتيا للكل وان جاز ان يكون ذاتيا لبعض وجزءا لآخر
والثاني انهم صرحوا بان حمل العالي على السافل بواسطة حمل العالي على المتوسط على السافل كما
قال الشيخ الرئيس بان جسمية الانسان لحيوانيته ولذلك اشتهر فيما بينهم حتى قال السيد قدس
سره الشريف في حواشي العضدي وما قيل من ان الذاتي لا يعلل معناه لا يعلل بالذات
وبامر خارج ولا مضايقة في التعليل بذاتي متقدم اه والجواب ان جعل الجنس هو جعل الفصل
وكذا جعل النوع هو جعل الجنس والفصل فلا يتعقل كون الانسان جسما لحيوانيته فلا يعلل ثبوت
الذاتي للذات اصلا لا بذاتي ولا بامر آخر وايضا ان نسبة الذاتي الى ما هو ذاتي له بالوجوب
فلا يكون معلولا لشيء اصلا والا لكان ثبوته في نفسه ممكنا وفيه ان العلة او هو الذاتي المندرج
في الموضوع فيها مدار الوجوب والجواب ان الضرورة شاهدة بان ثبوت الذاتي لما هو
ذاتي له متحقق بدون ان يتقدمه شيء وواجب كوجوب الذات لنفسها فافهم فلا بد من
الصرف الى غير الظاهر فاسمع انه لا يبعد ان يقال بان مقصودهم ان حمل المتوسط
واسطة في الاثبات ولا مضايقة في ذلك فان المتوسط والسافل اذ هما متضمنا نوع تعالى
فلا يبعد ان يكونا واسطتين في اثبات العالي وكلام الشيخ في برهان الشفاء في هذا التوجيه
فانه نص في ان ثبوت العوالي بسبب ثبوت السوافل وان الثاني علة الاول لكن ما ذكره في
توضيحه آخر لا يرجع حاصله الا الى الوساطة في الاثبات ونتعجب من هذا السؤال استبعاده بما قالوا

ان الشي بالم يصر جسما لم يكن حيوانا وما لم تكن حيوانا لم يكن انسانا وبالجملة ان ثبوت السوافل متوقف
على العوالي والجواب اولا بان الشيخ في برهان الشفاء مصرح بان الغام اذ هو اعرف عند العقل
ومقدمات البرهان يجب ان تكون اوضح في اثبات الاخص من الاعرف فلا بعد ان يقال
ان معنى مقولهم ذلك وثانيا بان الشيخ ايضا ذكر في التوفيق بين الكلامين بان الجسم بمعنى
المادة مقدم على وجود الحيوان كذلك واما الجسم بمعنى الجنس فليس كذلك بل ثبوته للانسان مستفاد
من ثبوت الحيوان بذلك المعنى له وقد يجاب بان المقصود ان الذاتي لا تشكيك بالنسبة الى
الافراد والمتباينة التي هو ذاتي لها وهو حاصل فان نسبته تلك الافراد اليه على السوية وما ذكر من كون
الشي جسما للحيوانية مشترك في الجميع وثبوته لبعض لا يكون علة لثبوته للبعض ولا هو معلول بالغير
حتى يكون الثبوت لبعض اولى من الثبوت للاخر قوله ولا يخفى انه لا يتوجه عليه البعض الخ فلم يرد ان
الاستنقاض كان بهذا الاختلاف من الحاد التشكيك بل ان المقصود ان التشكيك ما يجاب به لا
يجري في الذاتي واما الحيوان الاول ان فلما دا انا الحيوان الاخران فلذلك ولا يرد النقض على
شي من الباينين قوله بان يكون مقتضى ذاته لم يرد من الاقتضاء العلية حتى يقال ان التشكيك
بالاولوية في الذاتي ال الى ان يكون ثبوته لبعض الافراد بعلية من الذات فيكون الاولى ولا يكون
ثبوته للبعض الاخر بها فيكون بها فيكون غير اولى فيرجع الى مخصوصية الذاتي فيكونان وجهاً
واحداً بل اراد بها ما هو اعم من العلية كفاية الذات في صحة انتزاعه كما هو شان الذات مع الذاتيات
وعلى هذا الاستشهد في ان الذاتيات بالنسبة الى ما هو ذاتيات له لا يختلف بالاولوية قوله والا
انتفاء الاخرين فلان الاشد والازيد الخ فيه بحث فانه معقوص بتمايز الاشخاص بوجه ان زيدا وعمر
وامثالهما موجودان في الخارج متميز كل منهما عن الاخر يجب لا يحتمل احدهما على الاخر ثم ان التشخص
ليس بماهية معتبرة فيهما سواء كان مثل اعتبار الفصل مع الجنس او مثل اعتبار الصورة مع المادة بل هو

امر اعتباري

امر اعتباري زايد عليهما معدوم في الخارج وليس هو المميز وسيصح كل في موضعه ان شاء الله تعالى

وعليه المعول ويلوح عليه اثار رضي المحشي المحقق حيث قال ان التفاوت بين الكلي والجزئي انما

هو بنحو من الادراك فان ادرك بالعقل كان كليا وان ادراك بالاحساس كان جزئيا واذا

علمت فاعلم ان احديهما ان اشتمل على ما لا يشتمل الآخر اولا وعلى الثاني يلزم ان لا يتميز او على الاول

لا يكونا من ماهية واحدة هف على ما يعرف في المقدمة الممهدة او لا يكون الاختلاف والامتياز

فيهما بل في امر آخر وستسمع بعد ان شاء الله تعالى حاله قوله فان قلت اذا فرضنا اختلاف شيئين

في عارض كالسواد مثلا الخ بعض الدليل بحيث تبعض الشمس في قوله اذ فيه على التقدير الاخر حاصل

الاول ان هذا الدليل يقتضي ان لا يكون تشكيك في عالم الوجود اصلا فان شككنا كالسواد مثلا يلزم

ان لا يكون مشككا لان تفاوت فرديه في نفس الماهية والذاتيات فالتشكيك في الذاتيات

والا فالاختلاف في امر آخر هف وحاصل الثاني انه واي لم يلزم خلف باعتبار مطلق العارض

ولكنه يلزم باعتبار العارض المخصوص الذي فرض فيه التشكيك قوله على ان ما ننقل الكلام الى ذلك

العارض ويكذا انه امع ما قيل صريح في المعارضة وما قيل فقط وان صح ايضا لكن اذا هو لك في النقض

حملناه عليه فافهم قوله وايضا السوادان اما ان يتحدا في نفس الماهية او يختلفا الخ هذا ايضا معارضة وحاصلها

ان التشكيك ما بالشدة والضعف والزيادة والنقص في الذاتي محال مردود والا يلزم ان لا يتحقق

تشكيك اصلا والا فالمشكك يكون في بعض الافراد اشد وازيد وفي آخر انقص واضعف فهما

متحدان في الماهية فيلزم التشكيك في الذاتي بالمعنى الاعم هف او مختلفان وح لا يعقل التفاوت

بينهما بالشدة والضعف كما ذكره ولا يبعد ان يحمل التفاسير على المعارضة ولكن نقضه مبرز لما وقع

في الاستدلال من التدليس ثم قد يقال ان في هذا الوجه الاخير استدراك اذ لا حاجة الى التشقيق في

الاتحاد والاختلاف بل يكفي ان يقال لا تفاوت بينهما من حيث الذات كما قرر تم والتفاوت في

العارض خلاف المعروض وانت تعلم انه يعود الى الوجه الاول فيكون الاستدراك اشد الا ان يق
الاجمال كالسبق والتفاوت بينهما بالتحرير فقط ولايخ عن شناعة فالاولى ان يق ان المحذور هنا
غير المحذور الذي في التقرير الاول في احد الشقين فالحاصل ان التشكيك ان وجد فلا بد من ان يكون
الفردان منها بنفس والا يلزم خلاف المعروض والتخالف بنفي التشكيك ولا الاستدراك فيه اصلا
قوله الفردان المتخالفان بالشدة والضعف مشتركان في الماهية حاصله ان العرض الكان مشككا لا يتحقق
محذور وانما يتحقق الكان السواد بالنسبة الى افراده مشككا وهو مم بل المشكك هو الاسود والسواد بالنسبة
الى افراد الاسود ان الاجسام والتفاوت بين فردي الاسود في نفس الماهية الاسود فهي في احدهما
اشد صدقا وفي الاخر اضعف ولا يلزم المخلف فان التشكيك في العارض بالنسبة الى افراده التي
هو عرض لها ولكن نشاء شدة احد فردي السواد وضعف الاخر فرق بين الشدة والضعف والتشكيك
بهما فالاول الى صحة انتزاع الامثال كالسرعة والثاني مناط على كثرة الصدق وح يندفع الاولان
دل بالثالث وهو قوله وايضا السواد ان الخ فهو ايضا مندفع فانا نلتزم ان الافراد التي عليها
صدق المشكك متفقة قوله يلزم التشكيك في الذات قلنا مم انما يلزم الكان المشكك ذاتيا وذاتيا
وهو مم فان الاسود عرضي وهو المشكك ويلتزم انها مختلفة ولا مضايقة في ان يكون عرضي لها متفاوتا
في الصدق لان منشاء التفاوت هو قيام الاشد باحدهما وقيام الاضعف بالاخر وهو لا ينفي بالاختلاف
خلاف ولا صعوبة ايضا في ان يكون احد المتخالفين بنفس اشد من الاخر كما قرره ثم المشهور ان
المشكك انما هو مشكك بالنسبة الى الافراد المواطاتية ولذلك قال ان المشكك هو الاسود على
ما ذكره الشارح من قبل وسمي اشارة اليه ايضا من المصنف ان التشكيك بالنسبة الى الافراد الاشتقاقية
ايضا معقول فالتعرض للاسود على طريقة ضرب من المثال ومنه يستعلم حال غيره واعترض بان هذا المنع
يمكن اجراؤه من اصل الدليل فانه كما جاز ان يكون الاختلاف والذاتي بين المتحدين موجبا

لاختلاف

لاختلاف صدق المشتق على الموصوفين فلم لا يجوز ان يكون الاختلاف الذاتي بين المبدئين
موجبا لاختلاف صدق المبدء على فرديه بل هذا اقرب ويؤكده ما اختاره المحشي المحقق في المشتق من
ان التفاوت بين العرض والمشتق بالاعتبار وربما يقال ان هذا المنع في غاية الاتجاه ولا يندفع بما قيل
من ان مناط صدق المشتق قيام ومبدء الاشتقاق فلا يجوز ان يكون الاختلاف في القيام سببا
لاختلاف الصدق وهذا الخلاف صدق الذاتي اذ المناط فيه الاتحاد الذاتي فلا يتصور حصول الاختلاف
فيه وذلك لان انحصار مناط الاختلاف التشكيك في اختلاف مناط الصدق غير مسلم لم لا يجوز ان
يكون اختلاف الفصول سببا لكثرة صدور الاثار وانت تعلم ان الاعتراض ساقط فانه ليس في خلافي
شيء من مقدمات الدليل فان حاصل ان المسلك لو كان بالنسبة التي افراده الشديدة والضعيفة كا
السواد فالاشد مشتمل على شيء لا يشمل الاضعف عليه اولا وعلى الثاني لا افتراق بينهما وعلى الاول الكان ذلك
معتبرا فيه اولا وعلى الثاني فالتشكيك في الخارج وعلى الاول لا اختلاف في تلك الماهية المسلكة واما
الاصلح ما سبق من هذا المعترض من ان يجوز ان يكون الحصة التي تحصل منه في فرد نقصها ازيد واشد من
الحصة الاخرى التي في فرد اخر بمعنى ان العقل بمعونة الوهم ينزع من الازيد والاشد امثال الاضعف
والانقص فالزيادة وان كانت خارجة عن الماهية الكلية لكنها داخلة في الحصة والاوضح ان يقال ان
المسلك بالاشدية والازيدية هو ان يكون صدقه على البعض بمعونة الوهم اكثر ولا شبهة في ان هذا المعنى
يمكن ان يتحقق في الذاتي كيف لا فان فرد الاشد من السواد يمكن ان ينحل الى سوادات امثال ما في الا
ضعف واكثر منها وهو موجب لكثرة الصدق مع كثار ان الفرد بن قد اعتبر في احدهما ما لم يعتبر في الاخر
سواء كان داخلا في ماهيته او خارجا والتشكيك في الذاتي فعوله وعلى الثاني لا يكون الاختلاف
في الذاتي مهم بل فيه اليه بالمعنى الذي عرفته واما التائيد بما اختاره في المشتق فلعله في غير موضوعه على ما
قيل من ان غاية ما يلزم مما اختاره ان صدق السواد ايضا يكون مختلفا ولا ضرر فيه فان الذي اختاره

ههنا هو ان المشكك اسود بالنسبة الى افراده من الاجسام وان السواد ليس مشككا بالنسبة الى السوادات
ولا منافاة بينهما فيمكن على ذلك المختار ان يكون السواد باعتبار مختلف الصدق على الاجسام فافهم
ويتجه عليه ايضا ان السواد اذا قد يصدق عليه الاسود على ما اختاره والاسود مشكك بالنسبة الى افراده
الشديدة والضعيفة يلزم ان يكون مشككا بالنسبة الى السوادات فانه لا فرق ح بين الاجسام
والسوادات وظاهر ان صدق الاسود على السواد ليس باعتبار قيام المبدأ به بل على وتيرة صدق
السواد فيكون السواد مشككا بالنسبة الى السواد وهذا احسن مما قيل ان السواد ان كان قائما بنفسه كان اسود
فاذا حقيقتان من السواد مختلفان بالشدة بنفسهما كان الاسود مقولا عليهما ولا شك ان صدقه يكون مختلفا
اليه اذ لا تفاوت بينهما وبين الجسمين في هذا المعنى بالضرورة وعلى ما اختاره من الفرق بين العرض
والعرضي بالاعتبار يلزم اختلاف صدق السواد ايضا عليهما باعتبار وهو المطلوب فانه ان اريد يلزم
اختلاف صدق السواد المأخوذ باعتبار يكون بمنابة الاسود المأخوذ بلا شرط شيء فلا ضير فانه في الحقيقة
اختلاف في الاسود وان اريد بالاعتبار الذي به يكون الاسود مأخوذا بشرط لا شيء فهو ممنوع وانا منع
انحصار المناط فهو متجه لكن حديث الاختلاف بكثرة الآثار لا دخل له في المقام فان المقصود نفي
التشكيك بالمعنى الذي مراد بالاختلاف بالآثار فلا ينبغي ان يقع النزاع فيه كيف ان
الانسان في ذي القوة القدسية اكثر آثارا ولذلك قيل ان الاشدية بهذا المعنى لا نزاع فيه هذا و
تحقيق كلام المحشي المحقق ان التشكيك على ما اطلق عليه كلام الجمهور هو التفاوت بحسب الصدق
على الافراد لا نفس التفاوت وهو انواع اربعة بالاستقراء الاختلاف بالاولوية وهو ان يكون
صدقه على فرد مقتضى ذاته الفردية دون الآخر كالحركة بالنسبة الى المتحرك بالذات وبالعرض والوجود
بالنسبة الى الواجب تعالى والممكنات وهو لا يعقل في الذاتي بالنسبة الى الفردين اللذين هو ذاتي
لهما والاختلاف بالاقدمية وهو ان يكون صدقه على فرد معلولا لصدقه على آخر وهو ايضا غير معقول

في الذاتي

والا لزم المجهولية الذاتية والاختلاف بالاشدية والاضعفية والازيدية والانقصية وهو ان يكون صدقه
على فرد اكثر من صدقه على فرد اكثر من صدقه على آخر وهو لا يعقل في الذاتي فان السواد الاشد مثلا لا
يصدق عليه السواد بامصداق كيف ان منشاء صدقه عليه نفس هويته فلا كثرة فيه فان قيل انه يمكن بمعونة
الوهم تحليله الى الاكثر مما يحل في الاضعف وعلى كل يصدق السواد وهل هو الا كثرة الصدق قلت
نعم كثرة الصدق محققة لكن على افراد فانه بعد التحليل يحل الى اسوادات يصدق والمقصود الذي
كن يصدده ان يكثر الصدق على فرد واحد من صدقه على آخر واحد ولو بعد التحليل فما يقبل الاشدية والا
ضعفية لا يكون مشككا اصلا كيف لو كفى مثل هذا الصدق الاكثر لكان الانسان مشككا فان الكلي كما
يصدق على واحد من افراده يصدق على الكثرة فالانسان الصادق على عشرة صدقه اكثر من صدقه
على زيد بخلاف الاسود فانه افراده الاجسام ويتكثر السوادات بعد التحليل لا يتكثر الاجسام فما صدق
عليه الاسود وهو الجسم الاسود واحد وصدقه بوساطة صلوح السواد الاشد القائم به بالتحليل الى الكثر اكثر
من صدقه على الجسم الواحد القائم به السواد الضعيف فانفتح الفرق بين المبدا والمشتق واندفع
الشكوك فان قلت ان الشك وان اندفع عن هذا المقام لكن لم يندفع عن الدليل فانه لا حدان
يختار ان الاشد مشتمل على شيء ليس شيئا الاضعف وهو معتبر في ماهية الاشد قوله لا يكون الاضعف
من تلك الماهية ان اريد به ان ان الاضعف لا يكون من ماهية الاشد سلمناه ونمنع خلفية
فان الكلي المشكك يجوز ان يكون ماهية جنسية والاشد والاضعف نوعان مندرجان تحته والا
ختلاف بينهما بالفصول وبذلك يجوز ان يختلف صدق الماهية الجنسية عليهما وان اريد لا يكون
من ماهية المشكك المعروض قلنا نعم الملازمة ممنوعة وايضا ان الاشد والاضعف شخصان
من ماهية نوعية احدهما يستدعي تفاوت الصدق ولم يختار ذلك الشق والقول ان اعتباره
في الماهية الاشد مثل اعتبار التشخص والاجزاء المقدارية وهو الموجب الى التفاوت قلنا

يمكن ان يدفع بعنا نه فيقال ان الدليل مفروض في الماهية النوعية وحاصله ان الاشد ان اشتمل على

شيء ليس في الاضعف فهو انكان من قبيل الفصول يلزم الخلف وانكان الاعتبار من قبيل اعتبار

التشخص فلا يكون ذلك الشيء من قبيل العارض بعد تحصل ماهية الاشد مثلا والا يلزم ان يكون

العروض مشككا ذاتيا عرضا فان صدقه على الاشد باعتبار ذلك العارض وليس هو في نفسه صادقا

عليه وهذا شان الوصي بل يكون قبل دخول الاجزاء المقدارية فح لا يكون مشككا بل غاية امره ان

يكون قبيل دخول الاجزاء المقدارية فح لا يكون مشككا بل غاية امره ان يكون اشد واصعب والانتزاع

فيه ومنه يعلم انه لا يصح ان يكون طبيعة جنسية مشككا ايضا لان كثرة الصدق على بعض افرادها انما يعقل

بوجهين الاول ان يحلل الى افراد وهو ليس من التشكيك والثاني ان يحلل عارضها التي الاشياء

وذلك يوجب كثرة صدق ذلك الكلي المشكك وح لا يكون ذاتيا ضرورة صدقه باعتبار عروض

امر خارج هذا ما يتكلف به بتصحيح هذا المقام بحيث يدفع عليه الشكوك باسرها وبعد موضع بحث اما

اولا فلان مراد الاسود في الحقيقة الجسم بشرط السواد ولا شبهة في انه بعد تحليل السواد العارض

الاشد الى امثال الاضعف منه بعدم الجسم الماخوذ بشرط قيام تلك المنحلات وينعدم

بان الحكم على الافراد على مايراه الجمهور او الطبيعة من حيث الانطباق على مايراه المحقق

وعلى كلا التقديرين لا يصح ان يكون الفرد هو الماخوذ بشرط شيء فانهم صرحوا بان وصف المحمول

قد ينافي وصف الموضوع ولذلك يكون النايم والمستيقظ متساويان ولا شبهة في ان زيد

الماخوذ مع النوم لا يكون مستيقظا فالافراد هو الذي يعرضه النوم مطلقا والتشكيك انما هو با

عتبار الافراد ومن ههنا ظهر لك ان الحكم لا يصح ان يكون على الطبايع فافهم وثانيا ان لا نزاع

ح آل التي اللفظ فالاشمراقيون يزعمون ان الماهيات منها ما يكون وجوده في بعض الافراد

اكمل بل ان يكون بل نفس الماهية اكمل سواء كان الاكملية بان يتحلل تلك الماهية المتحصلة الى متعدد

اولا ولا شبهة

او لا ولا شبهة في ان الكميات مثلا كذلك فان خطا ازيد من آخر نفسه ازيد وقد ثبت عند المحشي
المحقق ان الحكم الثابت للافراد ثابت للماهية من حيث هي هي فالزيدية وذلك الخط ازيدية ماهية
الكم لا غير وهو المعني بالتشكيك عندهم فالذي اثبت المحشي المحقق هو انتفاء التشكيك عن
الذاتي بمعنى لا يدعيه الخصم والذي يدعيه لم ينفه بعد نعم يميل ان ما ذكره الشيخ بمباحث القوة قال الشيخ
المقتول في حكمة الاشراق فان المقدار ذاته او على المقدار لا يجوز ان يتزايد وبغير المقدار اولا
تفاوت في المقادير الا بالمقدار فالتفاوت بنفس المقدارية ومن ظنهم ان الامتياز بالكمال
والنقص كما في الخط الطويل والقصير بشيء زائد على المقدار وذلك غير مستقيم واما من قال ان
الحرارة بان الحرارة اذا اشتدت فتغيرت في نفسها ليس بعارض فيكون بفصل اخطأ فان
الحرارة ما تغيرت بل محلها باشخاصها واما الفارق بين اشخاصها فليس بفصل فان جواب
ما هو لا يتغير فيها ولا هو عارض بل قسم ثالث هو الكمالية والنقص والماهية العقلية نعم ذوات ا
اشخاصها التامة والناقصة وكلام المشائين في الاشد والاضعف مبني على التحكم فان عندهم
لا يكون حيوان اشد حيوانية من غيره وقد حدوا الحيوان بانه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة
ثم الذي نفسه اقوى على التحرك وحواسه اكثر لا شك ان الحساسية والمتحركية فيه اتم وهذه كلماته
من مواضع مختلفة وهذا صريح في ان الذي يدعيه هو ان التفاوت في الماهية قد يكون بنحو ثالث
هو الكمالية والنقص وتحقيقه ان التشخص ليس امرا انضماميا والا لزم ان يكون التشخص متقدما
لتشخص ضرورة تشخص الحال بعد تشخص المحل ولا هو داخل في ماهية الشخص بمنزلة الفصل حتى
يكون زيد ماهية وعمرو ماهية اخرى فانه يلزم ان لا يكون النوع ماهية تامة متحصلة بل لا يكون نوعا
ولا هو من قبيل العارض المميز كالعمى فان امتياز زيد عن عمرو في نفسه بل هو نفس زيد بمعنى ان
مصداق امتناع الحمل على الكثيرين ذاته كما في الواجب تعالى الا انه لا ذات لزيد تعالى سوى التشخص

على ما براه محققو هذا الفن بخلاف زيد فان له ذاتيا اي الانسان وهو في نفسه ليس كليا ولا جزئيا ولا
واحدا ولا متعددا بل في الكلي كلي وفي الجزئي جزئي وفي الواحد واحد وفي المتعدد متعدد فهو في نفسه
موجود بوجودات متعددة ونفسه متكثرة ونفسه جزئي فله اعتباران اعتبار انه يصح ان يناله
التعقل فيصلح مصداق الكلية واعتبار انه يناله الاحساس والحضور فيصلح مصداقية الجزئية فالفرق
بين الكلية والجزئية بالاعتبار لا غير ثم ان وجود الشخص بعينه وجود الطبيعة لا تفاوت وتحقيق هذا المقام
في موضع ثم ان هذا الفرد من الخط ازيد من آخر فالطبيعة ازيد ثم ان الآثار الصادرة من الاشخاص
صادرة من الطبايع حال كونها موجودات بشروط اشياء فالصادر منه الآثار الكثيرة اتم وهذا كون
التفاوت ايضا لا يمكن ان يتحقق في الذاتيات ولا ينبغي ان ينازع احد فيما ذكرناه فالحق القول
بتحقق التشكيك في الذاتيات بهذا المعنى والانكار بالمعنى الذي في الحاشية القديمة على ما وجهت
به فان قلت لا يبعد ان يكون مقصوده رحمه ان الاشراقيين قد شددوا النكير على المشائين فقصد
رحمه الله انه ليس في موضع بل مبناه عدم الفهم بما قصدوه قلنا لكن لا يتضح به المقام بل ربما اتضح
المصطلح الذي من عنده فان الظاهر من كلامهم ما فهموه مع ان غرب المشائين ايضا انكروا على
الاشراقيين وليس في موضعه هذا ولكن الحق ان مقصود المحشي المحقق ليس ما ذكرت كما يلوح لمن يتعمق
في الحاشية فتأمل جدا فالاقرب ان يقال ان مقصوده ان المختلف بالشدة والضعف هو ان يكون
وجوده اتم في بعض الافراد دون الآخر ولا يعقل ذلك في الذاتي فان نفسه موجود في بعض بلا
زيادة ونقص وانما الافراد شديدة بمعنى انها متحللة الى الامثال حتى يتوهم الافهام العامة التالف
وليس به في الواقع قطعة السواد الجنس واحدة في الافراد وح ينتظم الدليل فانه ان لم يشتمل احدهما
على ما اشتمله آخر لم يكن تفاوت اصلا وان اشتمل فان كان مغايرا في الماهية فالمختلف هي لا الذاتي
المفروض مختلفا فانه على السواء في الكل والا فلا تفاوت في الكل ايضا ولا على هذا فلا نقض بالعارض

فان المسلك

فان المسکک هو المشتق ولا یخفی انه ح لا یتضح اصلا فانه یرد ان الاسود یبسح جودانه اصلا
وانما الاختلاف فی مبدءه بذلک المعنی ومع هذا القایل ان یقول بمثل ما عرفت ان الماهیة لها
اعتباران اعتبار نفسها مع قطع النظر عن التعینات وهی بهذا الاعتبار لا تفاوت فیها اصلا سوا
کان ذاتیا او عرضیا واعتبار انها صارت بشروط شتی کحصه سوا کان هو التعین او الفصول وبهذا
الاعتبار هی اشد واضعف وستاتر بدان الماهیة قد تبدلت واختلفت بل انها الموجوده فی
بعض الافراد بل وجودها هو وجودها اذا اقیت بذلک الاعتبار التی نفسها اذا اخذت بمثل ذلک
الاعتبار یکون اتم بمعنی ترتب الاثار الکثیرة علیها او بمعنی التحلل الی الکثیر الذی هو معیار الاتمیة من
تلک الماهیة فان خطا انما هو ازید من الاخر فی الخطیة فهو ضعف الاخر فی المقدار لا غیر کیف ان
مصداق صدق المساواة والمفاوتة هو الکم بذاته وبوصحه ان خطا یه ازید من اخر وهذه الاضافه
العارضة مطابق حملها نفسه اولا وعلی الثانی یلزم ان لا یکون الکم معروضا للمساواة والمفاوتة وعلی
الاول یثبت المدعی فان وجود القرو هو وجود الطبعه والثابت زناب لها فی الواقع ثم ما فیه التفاوت
هو الکمیة لا امر آخر سواء کان مرجعه التی صحة انتزاع الامثال او التی غیرها فافهم وح اتضح لک ان
ماذکره لم یقدح اصلا قوله الا ان الامثال المتبرعة من الاشدیة اجزاء متناهیة فی الوجود الخ اشارة الی
ان التفاوت بالشدة مخالف التفاوت بالزیادة فالاول مختص بالکیفیات والثانی بالکمیات
فالامثال المتبرعة فی الکیف لا تتباین بالفعل لا بحسب الوضع ولا بحسب الوجود فی الخارج بل انما التمایز فی
الوجود التوهمی واما الثانی فالامثال المتبرعة قد تکون متباینة فی الوجود کما فی الکم المنفصل وقد
تکون متمایزة فی الوضع کما فی المتصل وقد تکون فیها کما فی المتصل بعد تحقق القسم فی الخارج واما
الکیف فلا یمکن فیه القسم الخارجیة وفیه رد علی ما قال الاشراقیون من ان التفاوتین راجعان
الی التفاوت فی الکمال والنقص قال العلامة الشیرازی فی شرح الاشراق ان المشائین زعموا بان

الوف لا يطلق الا شد على الجواهر و هو ليس بشي لان المغايق لا يشترط على الاطلاقات الوفيه وهو مغالطه

فانهم ما او صدوا انه لا يجوز ان يق خط اشد حطبا شي اللذ حكموا العدم قبول الخط اشده وهو فاسد

فانه لم يطلق اشد خطيه نقد يطلق اشد طولا ومفهوم الطول هو مفهوم الخط فاشده فيه شده في الخط فيق

انهم ما قصدوا انه نفيهم في الحاصل وان لم يصرح به بهي اللفظ وانظر ان هذا النزاع لفظي فالاشراقيون

افرادا و ان الكم وغيره التفاوت بين فيهما في الكمال لم يفرقوا بالاسامي والمشاؤن كارا افراد ان التفا

مختلفان في الاحكام فالزيادة في المقدار ربما يكون بحسب الوضع و مضعف بالسرايه و الكيفيات

لا يتصف بذلك فرقوا بالاسامي فسموا التفاوت في الكيف شده والبقيات في الكم زياده وحاصلوا

في الاطلاق اللغوي ولا مضايقه فيه ونقل هنا حاشيه في قوله كراس الخطين واعترض عليه بان الكم بالذات

ههنا هو الذي يكون معروضا للتفاوت والراس كذلك فقيل مثال للازيد والانقص العددي

فان مجموع الراسين ازيد من الراس و هما متمايزان وجودا او وضعا لكن المعروض بالذات هو العدد

لكنه تسامح فان الانقص هو الواحد والكلام فاورد الكم بالعرض ليظهر منه حال ما هو الكم بالذات ولا

يخفى ما فيه من البعد فان المثال هو الراس والانقص هو الواحده او الراس الواحد ليس كالا الذي

بالذات ولا بالعرض وقيل ان المقصود ان الخطين المتداخلين في الطرف لم يصرا متصلا واحدا

في الواقع فهما متمايزان في الوجود دون الوضع ولا يخفى ما فيه ايضا فان تعدد الاشاره الحسيه يقتضي

ان يكون حيز احدهما مغايرا لحيز الاخر وهو حاصل فيما نحن فيه وان لم يتميز الوهم في انه من الامر ايضا

ما الفرق بين الكم والسواد فان السواد الملتصقان وهما متصفان فالاولى هدايه بنظر والمقصود ما ذكرنا

والله اعلم قوله اذا تضيفت ذلك ظهر لك اندفاع الخ اما اندفاع الاول فلانا بان تختار ان

السواد لا تشكك فيه اصلا واما التفاوت في افراده بالازيديه فاما الاول فلانا بان نختار ان

لا يورث التفاوت في الماهية الجنسيه واما ثانيا خصوصه الفوزين بان يصح احدهما ان يصح انتزاع

الامثال

وان قررت الكلام فنختار ان التفاوت بامر خارج فان قلت فالتفاوت فيه بالذات

دون الامور قلنا ان التفاوت فيه بمعنى مبدا بيراعه ازيد وانقص وهذا التفاوت الخارجي

اورث ان يتفاوت الاسود واما اندفاع الثاني فلانا نختار انهما مختلفان نوعا ولا مضائقة

في ان يكون احدهما اشد والآخر انقص بذلك المعنى وهو لا يورث التفاوت في الذاتي ولا يقتضي

التفاوت في العرضي وقد عرفت مفصلا ما فيه قوله ودليله ان ذلك الاختلاف ليس بالتشخص الخ

ما افاده الا اعادة الدعوى فالاشراقيون اذ قد اعموا ان الشديد والضعيف وصفان انما

فيان يعرضان للافراد بماهية السواد النوعية بالنظر الى انفسها ومرجعها الى السواد فذاته اشد

في الاشد فان ذلك الخصوص اشد وهو ليس الا ماهية السواد وهو اشدي في السوادية لا في امر آخر

كيف يسلمون شهادة الحدس قوله ونحن ننبه على ذلك انا نوجهنا الى الطبقات المتفاوتة في الا

لوان منحدره الخ هذا التنبيه في بعض النسخ في الكتاب وفي بعضها في الحاشية لا يخفى عليك ان الا

شراقيين على ما هو يفهم من كلام العلامة الشيرازي في شرح الاشراق ان وتيرة الكيف وتيرة

الكم في قبول الانقسام لا الى نهاية فالمنبه ان اراد ان التناقص في البياض مثلا مطلقا ينتهي الى

السواد الصرف فمفهوم بل بين كل طرفين يمكن توهم بياضات غير متناهية وان اراد ان التناقص

على سبيل التساوي فصحيح ان البياض يبعد بالذهاب المذكور لكن لا تم الا انتهاء الى السواد

كما اذا قسم المقادير باذراع ينفد ولا ينتهي الى ما لا ينقسم وان اراد ان التنازل يبلغ حيث

يتوهم البياض سوادا ثم يترقى الى حيث يبلغ السواد الى اقصاه فلا يتوهم بياضية وح يلزم ان

يكون البياض المتنازل والسواد القريب منه متحدين ثم الحدس الصائب يحكم بان مراتب البياض

متساوية الاقدام بالنسبة الى مراتب السواد في الاتحاد النوعي والتخالف النوعي فان كان اثنان

منها متحدين فالكل كذلك وان اختلفا فالكل كذلك فلا يخفى ما فيه ايض فان اتحاد المتغايرين

ثم هل هما مختلفان بالماهية والمتوسطات متخالفات فان ادعى البديهة فلا يسمع كيف ان ذلك
القريب من السواد بجهة متوسطات غير متناهية كل منها بياض ولا غيره للوهم الحاكم بانه سواد هذا و
اعلم ان توهم باختلاف مراتب الشدة والضعف مخالف لما اسسوا من ان قسمة البسيط لا يكون
الى ماهيات متخالفة بالماهية وذلك لان السواد الاشد يمكن ان يتحلل الى سوادات متفاوتة و
لئن قيل ان القسمة محض وهم فاسد بحكم صريح ذهنه المستند برسنخهما وبالعكس فالجواب ان الضرورة
شاهدة بان قسمة الخط والسواد على السواء فان قيل لا نم بل قسمة الخط بحيث يمكن ان يوجد الاقسام
في الخارج وان منع مانع خارجي كالطبيعة الفلكية والصغر مثلا بخلاف السواد فان القسمة فيه تحويل
الا ان التي العرض وغيره قلنا نتنزل عنه ونقول انه يمكن ان يقوم سواد واحد بجسم متصل الاجزاء
فيه بالفعل متفاوت بالشدة والضعف بحسب تفاوت الجسم في الانقسام فيقوم في البعض
سواد اشد وفي البعض الاجزاء هو اضعف وان كانت هذه القسمة بالذات في الجسم لكن
بعد قسمته بتقسيم ضروره فقد انقسم امر بسيط الى ماهيات متباينة مختلفة فان قيل انه فرض محال
بل لا يقوم بجسم الا سواد متشابه قلنا نعلم من المحاولات ابتداء انا نجد من الاجسام الحارة كك
ومع ذلك نقول ان افراد ما فيه الحركة كالسواد والبياض لا يجوز ان يكون هو البياض والسواد
فان الحركتين المختلفين لا بد من السكون بينهما بان السوادات المتفاوتة في الشدة والضعف
ثم التحقيق ان المقولة التي يتحرك فيها لها فرد آن فردا آنيا لا وجود له والا لزم ان يوجد افراد
غير متناهية محصورة بين حاصرتين واما الترجيح من غير مرجح وفرد زماني موجود في مجموع زمان
محدود في مبدا الحركة ومنتهاها بحيث ينقسم بانقسامه ولا شبهة في ان بعضه اشد وبعضه اضعف
لا يقال ان المحشي المحقق يسعون انه لا يتصف المتحرك بفرد من المقولة اصلا لانا قد فصلنا ما
ما عليه في تعليقاتنا على شرح الهداية للصدر الشيرازي وستفقد يسيرة الاولى في موضعه ان شاء الله

تعالى



تعالى تعالى ظهران الاختلاف بالشدة والضعف لا يورث الاختلاف النوعي غاية ما يمكن

ان يقال ان تلك الطبايطة في المقدار فالاجزاء العامية في المقادير متشابهة دون غيرها ولعل

التخصيص من غير مخصص فافهم والنصف والله اعلم قوله وودمه خط عنا ويل احدها ازيد من الا

خرار مقدار به قد عرفت ما يتعلق به ولا باس بالاعادة فاستمع ان التشكيك بالزيادة

في العرضي يجب ان لا يثبت لو كان بكم بدا ازيد وودونه خط عنا واحد المتكمين ازيدمن

الاخر وهذا كذا قس الاشد والاضعف ثم الازيدية في المقدار لا يعني به ان حصة من الازيد

معروض الزيادة وهو ثابت والنقصان اريد المقدارية هي ان يكون تحصلها كاملا من تحصلها

الاجزاء واذا احدهما كتحصلها وهو ازيد فيكون المقدار به اريد وايضا ان المساواة لا يعقل الافي

المقدار لا غير ضرورة ان تساوي هذا الخط لذلك ليس الا في الطول فكذا الازيدية والشرية

ان الازيدية هي خلاو والاما المطلوبة اكبر او اسماء على الانقص وزيادة وان كان وهما

فالزيادة في المقدار شماله على الانقص وزيادة وان كان وهما فالزيادة في المقدار شماله على

مقدار مثل مقدار الانقص وزيادة من جنسه وهذا المعنى عارض بنفس المقدار في مرتبة بعض التحصلات

فهو المعنى من المرتبة المقدار ونحوها وهذا المعنى لا سعي ان ينكر نعم ان المقدار بما هو هو مع قطع

النظر عن التحصلات لا يتصف بالا كملية وعدمها قوله وكذلك ليس في طبيعته تضعف و

استداد وقبل انها من خواص الكم فلا حاجة الى نفيهما ولعل اراد بهما ما يساوق النقص و

الزيادة ويمكن ان يقال ان الاشد متين زعموا ان التضعف والنقصان امر واحد وكذا

الاشتداد والازدياد فان المال الى النقص والكمال وهذا المعنى واحد في الصور غاية الامر ان

العرف لا يطلق الاشتداد في الكميات والازدياد في الكيفيات ولا عبرة به فيكون مقدار

ازيد هو كونه اشد وكونه انقص هو كونه اضعف وعند الشيخ بينهما فرق بالازدياد والنقص مختصان

بالكيفيات فان   ئى ان ذلك التعقل فى الكمية ايما يعقل ان مقدارا ازيد و ما تقرر انما يظهر
من هذا البيان وقد عرفت ان النزاع آيل الى اللفظية وان التشابه على طابق العرف فالحاصل ان الزيادة
معنى بفهمه العامة وكذا الشدة ثم الاول لا يوجد فى كيف والثانى لا يوجد فى الكم فان اريد ان يبين
ذلك بان المتحقق هو ان احد الكمين زايد على الآخر لانه اشد منه وليس يصح ان يكون ازيد او اشد
فى الكمية ومن هنا تبين التقرير فالاحتياج ثابت فان قلت فحينئذ ما هو موضع البيان والتقرير
ولكن اعنى ان كمية لا تكون اشد وازيد فى انها كمية من اخرى تشاركه قيل مبنى على ان النسبة فرع
المشاركة الجنسية فلا يقال ان الخط ازيد من السطح او انقص وقال العلامة الشيرازى فى نهاية الادراك
ان نسبة المقادير قد يعرض للمختلفات فى الجنس كما قال ارشميدس ان الخط المستقيم اقصر الخطوط
الواصلة بين النقطتين وكما يقال ان المحيط ازيد من القطر على نسبة اثنين وعشرين الى سبعة
وكما يقال ان الزاوية الحادثة من الخط المماس لمحيط الدايرة اصغر من كل حادة مستقيمة الخطين وغير
ذلك نعم لا يكون بينهما نسبة المساواة وعلى هذا فيمكن ان يقال ان الجسم اعظم من السطح فالمعنى فا
فبالاولى ان يقال انه اراد المشاركة فى الكمية الصالحة لايقاع النسبة واحترز به عن ازيدية مقدار على
كمية انفصالية فانه لا شبهة فى انه لا ازيد نفعها لا فى الكمية ولا ان نقص احدهما ازيد وقيل اراد المشاركة
النوعية وح يكون اتفاقيا وفاقيا على طريقة ضرب الامثال فى صورة مخصوصة ولا يبعد ان يجعل
قوله فلا ثلثة اشد ثلثية من ثلثة الخ قرينة عليه وهى موكدة بما بعد حيث قال بل لا يجوز ان تكون
كمية ازيد واشد فى طبيعتها من كمية آخرى انقص او اكثر منها اعنى انه ليست الثلثة فى انها ثلثة عدد
ولها هذا الحد ثانيا من رباعية فى انها رباعية وان حد العدد اعنى فى انها كمية منفصلة بقلايا بالاعالح
قوله فلا ثلثة اشد من ثلثة الخ قيل لو قال بدله ولا اربعة اشد عددية من ثلثة لكان اظهر لان المثال
الاول لا يحتمل النزاع والجواب ان الشيخ فى صدد ان الاشدية اصلا فى الكمية سواء كانا متساويين

او متفاوتين

متفاوتين فتنزّل من الاجلى الى الاخفى قوله والفرق بين هذا الاشد يه الازيد والاشد الذي يمنع كونه في الكمية الخ يعني اولا الاشتداد والتضعيف والازدياد والنقص عن طبيعة الكم في الكمية واثبت الاخرين بوجه بقوله ويحتمل اعتبار الخ وقوله وان كان من حيث الطول الاضافي فيخلص منه ان الاشتداد والتضعيف مرادفا متفق عن الم والازيدية والانقص باتيان له في الجملة فاحتياج الى بيان الفرق بين الاشد والزيادة والضعف والنقص بما ذكره وقد اوضحه المحشي المحقق من قبل فح يكون عطف الازيد على الاشد من قبيل عطف التفسير فيكون المعنى الفرق بين الازيدية التي لم تمنع والاشدية التي منعت بالاشارة وعدمها والحاصل ان مقصوده بيان منشاء عدم جريان الشدة بالمرة وجريان الازدياد بوجه وكون اقحام احدهما على سبيل الا ستطراد وربما يوجد بقوله فيما بعد وتفاوت الاشد والاضعف منحصر بين طرفين ضدين وتفاوت الازيد والانقص لا ينحصر اليه بين طرفين ولا يخ عن بعد لهذه وقيل ان مقصوده بيان الفرق بين الزيادة التي تعرض بنفس الخط والزيادة والاشدية اللتين في الكمية بانه لا يمكن الاشارة الى هذه الزيادة اولا يمكن الاشارة في الطويل التي الخطية في القصير و للازيادة اذ الصدق على السواء وهذا وان كان الصق بالنظر الى السياق لكن لا يخفى ما فيه لان الزيادة والشدة بهذا المعنى سواء فلا يحتاجان الى الفرق والاقرب من حيث المعنى ما قدمناه قوله واعلم ان الكثير بلا اضافة هو العدد والكثير بالاضافة عرض في العدد وحاصل كلام الشيخ ان الطول الحقيقي هو طبيعة الخط اى الامتداد اذا لوحد والكثير الحقيقي هو الكمية الانفصالية ولا تفاوت فيهما اصلا فان صدق على الخطوط المختلفة على السواء وكذا العدد واما الاختلاف في الاضافيين ان كون احدهما ازيد في الاخر فان الخطوط المتفاوتة فاكثرها اكثر في الازيدية وهذا هو الذي يتلايم السياق والسياق وينا سب ما يقصده المحشي المحقق ويرد عليه مثل ما مر فان

معروض هذه الاضافة نفس الخط فمقصد اقها ذا نا الخطين فطبيعة الخط قد كملت في نعين موصوفه
بالكمال لا باتصاف امر زائد عليه وهو الذي يرومه الاشراقيه والثاني الطبيعة الكمية الماجودة بلا شرط
شي لا تفاوت فيه كما ذكره الشارح ان ذلك او آيل الى ما لا نزاع فيه فلا ينتقض رد على الاقدمين
وقيل ان كونه على هذا الحد او على آخر ازيد طول اضافي فالمعنى الاضافي ليس ما فيه الاختلاف بل به
الاختلاف والذي بصدده هو ان الذاتي ليس ما فيه الاختلاف بل يتحقق منه فزوان بما به الا
ختلاف والثاني ظاهر العبارة يشعر بالاول كيف وهو ليس بمشترك فيه ولا يخفى عليك ما فيه فافهم
قوله وكذا القول في سائره ما تشابه ذلك اراد به الكيفيات كالسواد والبياض مثلا والحاصل ان الكيفية
لا اشتداد فيه في مهية الكيف كالسواد وانما الاشتداد فيها بالاضافي وهو كونها اشد من آخر و
هذا المعنى متفاوت هذا وما قيل ان السواد قد يكون حقيقيا ولا اختلاف فيه وقد يكون اضافيا
كما يقال الفحم اسود بالنسبة الى الغراب لا يخفى ما فيه فان السواد ليس اضافيا اصلا ولعله اراد ما ذكرناه
اراد بقوله اسود من الغراب معنى التفضيل على غير القياس وفي العبارة تسامح وقد يقال انه اراد ما
لشابه الوصف للمشتق مثلا ومعناه على قياس ما عرفت في الطول والاضح قوله وهو كما يقف ما قرره
الخ والظاهر انه مخالف لكلامهم المصرح بان الخط المستقيم نوع واحد ثم ان هذا المقرر يورث عدم
تخالف الكيفيات الشديده والضعيفه وقد مر فتذكر قوله او يفرق بين الزيادة والنقصان في
الاعداد وبينهما في المقادير الخ واعلم عبارة الحاشيه فيما قيل وهنا مقامان الخ مختلفه ففي النسخ
المشهورة والثاني ان الاشد والاضعف مختلفان بالماهيه وفي البعض مع التضاد والازيد
والانقص معطوفا على الاشد والاضعف فعلى النسخه الاخيره معناه ان ازاد والانقص بالخط الطويل
بالنسبة الى القصير بل بالكل بالنسبة الى جزءه هو المراد بالذراع والذراعين فالجواب بان يقول
ان الاشد والاضعف مطلقا مختلفان بالماهيه واما الازيد والانقص ففيه تفصيل في الاعداد

الازيد

الازيد والانقص مختلفان لا الكميات المنفصلة وح يندفع النقص من الراس وعلى الثاني فنور
واو النقص غير بين الاان الكلام قد انجر الى ان الاختلاف التشكيكي يورث الاختلاف بالماهية
فيظن انه كذلك في الازيد والانقص هذا واعلم ان ما قرروا من حديث القسمة جار في العدد فانه
سمى من المحشي المحقق ان العدد على تقدير انتفاء الجزء الصوري اشتماله على الواحدات هو الاستمال
على الاعداد فيكون كل عدد اقل جزء الاكثر فيكون القسمة الى اجزاء متخالفة ويدفع بان الكلام في
القسمة الفرضية واما القسمة العقلية فلا منافاة ان تكون الى اجزاء متخالفة بالماهيات ثم ما ذكره
من دليل اختلاف الاشد والاضعف بالماهية ليس جار في الكميات فيكون مختصا بالكيفيات
وكذا التشبيه المذكور هذا وهنا شك عويص وحاصله ان الاعداد غير متألفة من الوحدات على ما هو
الحق وهي ثابتة فكيف يتحصل منها كذه مهيات مختلفة ثم انها من الوحدات على ما هو الحق
باب الكيف اوليست من مقوله اصلا فكيف يتحصل من مجرد اجتماعها مغوله الكم فافهم وتدبر ثم
اعلم ان التفرقة بان الاعداد ومتخالفة نوعا والخطوطليست كذلك ليست مرتضاة علم عليها وغاية
ما قالوا فيها ان كل مرتبة الاعداد مختلفة بلوازم مختلفة واختلاف اللوازم يدل على اختلا
بالخط مثلا فان قطر المربع اطول من الضلع لو لا هم بخلاف الخطوط الاخر فان بعضها
اطول من اخر طولا عددا فاذا اختلاف الاعداد بالاصمية والمنطقية اورث اختلافا في الماهية فيكون
هذا الاختلاف كذلك وان اجيب بان هذه اللوازم لوازم الصنف او الشخص بخلاف لوازم الاعداد
قلنا لا نم بل العدد المطلق طبيعة وحدانية نوعية وانما تحتها الاصناف والاشخاص فهذه تلك اللوازم
لوازم تلك الاصناف والحاصل ان كل ما اعتذر به وما قبل تلك اللوازم العددية ان لم يكن مستندة
الى الفصول المنوعة فينتقل الكلام الى ما استندت هي اليه فلا بد من ان ينتهي الى الفصول او الى عوارض
مفارقة فيلزم الخلف فان الاول خلاف المفروض وعلى الثاني يلزم ان تكون اللوازم مفارقة مفروض

بما ذكر من مادة النقص والحل ان المستند ابه لوازم للاصناف مفارقة عن النوع وقيل الظاهر ان الاختلاف
بالزيادة والنقص يورث الاختلاف النوعي لانه لوكان الطويل والقصير متفقين بالماهية فيكون
الخط نوعا ويكون المقادير قريبا بالخط والسطح والجسم التعليمي فينبغي ان يصح ان يق ان هذا
السطح ازيد من ذلك الخط مثلا او يكفي لصحة نسبة بين الامرين اشتراكهما في الجنس القريب كما يصح
ان يق الاربعة ازيد من الثلثة وسواد الثلج اشد من الغراب التي غير ذلك وح يتقوى الجواب
الاول من التزام التخالف النوعي وفيه بحث فانه يجوز ان يكون الجنس القريب هو الاستقامة و
الانحناء كما هو رايهم لان الكمية الانفعالية دون الجسم فلا نم انه لا ينسب السطح الى الخط بالزيادة والنقص
نعم لا يثبت م زيادة عددية بل هذه النسبة مثل نسبة القطر الى الضلع في ان النسبة صما ديعم الاختلاف
بالزيادة والنقص قد يكون بالمفصول كما في الاعداد ولكن لا يتقوى به الجواب المذكور والله اعلم
قوله فان قلت نحن نعلم ان القدر الزايد الخ رجوع الى المقام الاول بان النقص باق لانا نعلم
الخ لكنه اذا الحق بما سبق منه لم يخل عن شائبة تكرار وبتر النظم قوله بل في العارض فان كونه على هذا
الحد الخ اخذ عليه بان كون الزيادة والنقص عارضا تابعا للاخر هو الطول الاضافي لا يقتضي ان لا يقع
الزيادة والنقص في الماهية واجيب بانه مواخذة على المستند واورد عليه بانه الكلام حينئذ يحتاج الدفع
المذكور فانه تعليل لكون الزيادة في العارض لانتفائها عن الماهية فالحاصل ان الزيادة ههنا
ليست في الماهية ان صدقنا على السواد بل انما هي في كونه على هذا الحد الذي هو سبب الزيادة والنقص
او في الزيادة والنقص وكل منهما عارض فيكون في العارض ويمكن ان يدفع ان حاصل كلام المورد ان
غاية ما ثبت كونه على حد عارض متبوع بعارض آخر وهو لا يوجب ان يكون الزيادة في العارض فلم
لا يجوز ان يكون في الماهية بسبب العارض فكانه كسبي بقوله لا يقتضي ان لا يكون في الماهية عن عدم اقتضائه
ان يكون في العارض فرق ان الكون في العارض وعدم الكون في الماهية مثلا ذهان فلا يثبت احدها

الدفع

الدمع ثبوت الآخر وما ذكرت لا يقتضي الثاني فلا يقتضي الاول وهذا المنع غاية الامر ضعيف وحاصل
الجواب انا لا ندعي الوجوب بل يجوز ان يكون في العارض الذي هو سبب التي ما هو على صدا فرق فالزيادة
والنقص النافع لكونه على حد مخصوص وهذا القدر يكفينا في هذا المقام فان السائل مدع مستدل فوظيفة
المجيب المنع والمورد انه مستدل بحيث التبعية غاية الامر ان الايراد له جواب آخر وهو ان يحمل على
الاستدلال فيقال انك ادعيت الضرورة في مقام تقبيه الدليل فلا نسمع او ادعيت بالا بعينك فانك
ان ادعيت ان فردا من ماهية المقدار زائد فلا ينفعك وان انه زائد في الماهية الكلية فهو مخالف لما
يقتضيه الدليل فان الزيادة بانه ثبت في الماهية فان صدقها على السواد فلا بد من ان يكون في العارض
ولا يحد الا الامر الاضافي النابع لكونه على حد مخصوص وهو لا يضر المجيب المع ان للمحذال فيه مناره تخلاف
ما ذكره فانه اوزع للشغب فح الذمع ربط ما قال فيه المواد على الجواب بانه لو كان قول المحشي المحقق فان
كونه على هذا الحد تعليلا لعدم كون الزيادة في ماهية المقدار كما فهمه المجيب فيكون حاصل الايراد ان
هذا ليس مرادنا الا ادعاء ولا ينفع كونه سندا الا دليلا اذ السند ايضا لا بد ان يكون مرادنا وليس منه احق
بل انه كلام السند بطريق المنع نعم ما ذكره المحشي المحقق لا ينفع في نفي ادعاء الاشراقيين من الاقدمين ان
تفاوت الماهية بالزيادة والنقص وقد ذكرناه مرارا قال الشارح اقول وانت خبير بان المدعي الا ان
الوجود المطلق الخ اورد على السيد قدس سره الشريف وجوها من المحذور الاول ان السيد قدس سره
الشريف معترض على الدليل بانه لا يثبت به زيادة الوجود الخاص فلا يثبت مدعاهم ومبناه على ان المدعي
زيادة الوجودين او زيادة الخاص بخصوصيه وهو غير مستقيم فانهم لا يريدونه الا زيادة المطلق كما يشير اليه
كلام المصنف وهو حاصل والثاني انه لا فراد للوجود الا الحصص فلا وجود خاص فلا يقام على زيادته دليل
ولو اراد بالوجود الخاص الحصة فلا يستقيم قوله وهو عرضي فان الافراد الحصصية لا تكون الطبيعة خارجة
عنها والثالث ان زيادة هذا الفرد في غاية الخفاء لانه خفي التحقق كيف يصح منه ادعاء بديهية

زيادة الوجود الخاص هو خلاصة ما يستفاد من كلام الشـ واعلم انه قال المص في شرح الاشارات

على الوجودات الممكنة المختلفة التي لا اسامي لها بالتفصيل وبت اقول على ماهيات الممكن

بل على وجودات تلك الماهيات اعني انه ايض يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم وهذا الكلام

مع سياقه يدل على ان عندهم وجود خاص لا يكون الوجود تمام ماهيته فلا يكون من قبيل الحصة ولا شيئا منه

انه لا يكون عينا لما هيته من الماهيات ولا جزءا كما يقتضيه اصولهم زيادته مقصودهم فالدليل قاصر فانه ان

اراد ان زيادة الوجود الخاص ليست مدعى لهم اصلا فلا يخفي ما فيه وان اراد ان المص في هذا المقام

لم يقصده كما يظهر من التفريع على الاشتراك فلا ينفع كثيرا فان زيادة هذا المعنى الكلي من الواضح

كما يزعم اليه والسيد ايض وانما الخفي زيادة الوجود الخاص وايض ان الخصم في هذه المسئلة هو الشيخ الاشعري

وبعيد كل البعد من اشاله انا زعين في الاصول والفروع ان يدعوا عينية هذا المفهوم البديهي مع الماهيات

جميعا والاشتراك في اللفظ فقط بل اشتراك هذا المفهوم بديهي عند الكل وانما النزاع في زيادة

الوجودات الخاصة وان اشتراكها في الوجود اشتراك في الاسم فقط وعلى ما حررتم من الدعوى

لا يكون الدليل ممكنا للخصم اصلا وعلى هذا اندفع الاول واندفع الثاني فان اثباته ليس وهنا ويكفينا

انهم يقولون به واما اندفاع الثالث فلانه في ذلك المقام انما نسب الى الشـ حيث قال واعلم

ان الشـ صرح اولا بان هذه الدعوى ضرورية وان الوجوه المذكورة تنبيهات اشارة الى ان

الموانع التي تورد عليها لا تجدي كثير نفع الخ ترا ايض ان المدعى زيادة الخاص والمطلق جميعا والدليل

تطبيق ظاهرا على الثاني فبذلك الاعتبار قال ما قال واعلم ايض ان زيادة الوجود المطلق بمعنى

انه ليس عين الماهية ولا جزءا فطرية البديهية فلا ينبغي ان يقع هذا التعب الكثير فينبغي ان يراد على ما يلوح

من كلام المحشي المحقق ان مطلق حمل هذا المفهوم البديهي ومصداقه نفس ذات الممكن كما في

الواجب تعالى او جزءه او لا هذا او لا ذاك وهذا المعنى ينبغي ان يشك فيه فيكون دعوى الاشعري

انه لا ماهيات

ان الماهيات انفسها مصاداتي له وهي الوجودات الحقيقة وانما اطلاق بازاء الوجود على الكل فلا
اشتراك في ذواتها واما الاشتراك في اللفظ او عارض وهذا الدليل لا يفي بابطاله وعلى
هذا ظهر لك ان تشنيعهم من اخرهم على الاشعري بانه خالف فيما هو بديهي في غير موضع ثم الوجود
الخاص ان اراد وبه هذا المعنى ان مصداق هذا المفهوم فتحققه مما لا مرية فيه وان زيادته امر خفي
يحتاج الى الدليل ولا يتوجه شيء مما ذكر الشارح قال الحاصل ان الوجود الذي هو مصداق هذا المفهوم
الانتزاعي البديهي عين ذات الواجب تعالى بلا تغاير اصلا كما يراه المحققون وهل الممكنات
كذلك اولا بل ذلك امر زايد عليها فعلى هذا ان حرر كلام السيد قدس سره الشريف لم يتوجه
كلام الشارح اصلا اراد واية امر يصدق عليه الوجود المصدري مواطاة وهو عرضي لها مشكك فالامر
كما قال الشارح ان اثباته خرط القتاد ضرورة ان المعاني المصدرية لا افراد لها الا الحصص وهي
بالنسبة اليها انواع لا عوارض وكلام المص ان حمل على هذا المعنى فهو مما لا يعول عليه وان حمل على
ما سلف فله وجه لكن زيادته على الماهية في حيز الخفاء وسيتضح لك ان شاء الله تعالى ويمكن ان يق
ان الوجود ليس هو المعنى المصدري بل الوجود امر يعبر عنه بمبدء الاثار وبانه منشاء انتزاع العصار وشريك
الباري وامثالها وهو في البطلان الطبيعي يحتمل ان يكون ذوات الماهيات ويحتمل ان يكون عوارض
وهذا المطلق عرضي لها مشكك وهذا ايضا ان ارجع الى ما سلف فله وجه والا ففي حيز الخفاء ومع ذلك
فاثبات زيادته مشكل وسيتضح لك ان شاء الله تعالى ثم اعلم انه يمكن تحرير هذا الدليل بحيث
ينطبق على ما حررت من الدعوى فيقال ان مصداق هذا المفهوم لو كان اجزاء الماهيات لزم التالف
من امور غير متناهية والكان عينها يلزم الاتحاد والالا ختلف فيلزم ان يكون بالماهيات بحيثية
مصاديق لامر واحد بدون اعتبار امر اخر اليها ومبادي انتزاع امر واحد بدون اتصاف شيء
اليها وهو باطل وعلى هذه المقدمة بنوا اثبات توحيد الواجب تعالى فعلى هذا المطلق والخاص كلا

جاز ايد بخلاف الواجب تعالى فان الوجود الخاص عنه تعالى واما المطلق فان اريد الزيادة بمعنى

انه ليس عينا له ولا جزءا له فهو حق فيصدق قولهم انه عارض في الواجب تعالى والممكن وان اريد ان صدقه

الجنس والفصل فهو حق فيصدق قولهم انه عارض في الواجب تعالى والممكن وان اريد ان صدقه

باعتبار امر خارج نفيه صحيح بل بهذا المعنى عينه كما يقولون في الصفات الاخر من العلم والقدرة و

غيرهما وعلى هذا فالوجود المطلق والخاص كلاهما عين الواجب تعالى وكلاهما زايد في الممكن فالخاص

باي معنى يريد زايد اله فانه لا يكون الا مصداق هذا المفهوم والا فيته وجود الجور ولا كلام لنا فيه بل

الوجود الخاص لا حاصل له الا المصداق لهذا المفهوم ويستدل ان مصداقه نفس المهيات الامكانية

كما في الواجب تعالى رح يمنع ان الذوات المختلفة لا يصح ان تكون مصاديق لمفهوم واحد كيف

ان الاعداد ان الزوجية والفردية مصداقهما انفسهما وكذا المهيات الامكانية كلها

مصاديق مفهوم الامكان وكذا الواحدة وكذا المفهوم الماهية والعلم معنى واحد هو مصدر علم يعلم و

مصداقه في الواجب تعالى ذاته ونفس الممكن في علمه ذاته ثم القيام بنفسه مفهوم عرضي للجوهر مع ان

مصداقه ذواتها مع عن اشتمالها على جنس اعلى هو الجوهر الى انا نستحق انشاء الله تعالى ان

الوجود من هذا القبيل قوله عرض هذا القايل بيان حال لا ايراد اشكال فلا يرد عليه ذلك قال السيد

قدس سره الشريف قال الاشعري ومن تابعه ان وجود كل شيء عين مهيته فليس عنده مطلق

وخاص هو فرد له بل ليس هناك الا حقايق مختلفة يطلق على كل منها لفظ الوجود اشتراكا لفظيا

واما القايلون بانه مشترك معنى فعندهم وجود مطلق الخ وهذه العبارة ظاهرة فلما ذكره المحشي المحقق

بني وكلام الشارح صريح في الاعتراض على السيد قدس سره الشريف كما هو ظاهر لم نظر فيه وليس بوارد

لكن ما نقل عنه قدس سره في الحاشية قبيل المقصود بهذا ان الوجود المطلق والوجود الخاص ايض

زايد على المهية والوجه الاول يدل على الاول والباقي على الثاني فلا محذور فيه ظاهر فان السيد قدس سره

الشريف

الشريف مورد اشكال وجه ثبوته بالنسبة الى الاشياء الذهنية فيل عند المحقق ليس للوجود فرد وراء الحصة زايد

على الماهية كيف واثباته ممالا سبيل اليه ويمكن ان يكون محمل كلام الشارح واثبات ان في الوجودات الخ

فلا يرد ما ذكره المحشي قدس سره الجليل ولعلك ان اخذت الفطانة بيدك وتذكرت ما اسلفنا

ظهر لك انه فاعد في كلام هذا القايل اليه بايد فهو قال الشارح لايقال يجي ان الوجود مشكك فيكون عارضا

لافراده الخ وحاصله ان الطبايع لايكون زايدة على حصصها فلايكون الوجود مشكك فيكون عارضا

لافراده الخ وحاصله ان الطبايع لايكون زايدة على حصصها فلايكون الوجود مشككا بالنسبة اليها وهو

مشكك اليه فيكون له افراد اخر وراء الحصة قال الشارح لانا نقول قد مر انفا انه لم يثبت كون المشكك الخ فيه

ان لام ثبوته غرضا رفان مقصوده السيد قدس سره الشريف ان للوجود عندهم افراده هي وجودات

خاصة والدليل لاينفي وباثبات زيادتها وهو ثابت والصواب ان يقال ان المشكك هو الموجود

بالنسبة الى الماهيات الموجودة لابالنسبة الى حصصه والوجود ايضا مشكك بالنسبة الى افراده وفيه انهم

يقولون انه مشكك بالنسبة الى افراده وتاويل كلامهم بان الوجود بمعنى الموجود لايخلو عن تعسف

استغفر انشاء الله بالفتح   الافراده قال ان ذلك الفرد ان ثبت فلايكون

الشارح وايضا فالكلام في اثبات ان ذلك الامر زايد على الماهية لايخفى عليك ان ذلك الفرد ان ثبت

فلايكون الازايدا فان ذلك بمنزلة الوجود الخاص الذي هو عين الواجب تعالى فلو كان عينا لكان

من الممكنات تكسروه الى الوجوب فانه الوجود الحقيقي فثبت الزيادة قطعا واكثر ولا يلزم ان ثبت

ولتعلى على زيادته ايضا قال الشارح وقد يعقل الماهية ويتعقل عن وجودها في الخارج جع

الشارح الاصفهاني وهذا التقرير غير واف فان الدعوى كما مر زيادة الوجود المطلق والانفكاك

تعقل الماهية عن تحقق نحوي الوجود الخارجي والذهني لايدل على انفكاك تعقلها عن تعقل الوجود

المطلق فيه ان تعقله لازما لتعقل الماهية ولعل المراد ان الدعوى زيادة الوجود مطلقا فالمطلق

والذهني والخارجي جميعا زائدة وهذا انهج من الدليل جار في الكل وتعرض للخصوصين لان انظ ان الوجود الخارجي
في الموجودات الخارجية عين لها على تقدير العينية ويمكن ان يقرر ان عينية الوجود المطلق وجزئيته في الواضح
ضرورة تغاير المفهومات تحت العموم والخصوص فلا بد من ان تكون الدعوى ان الماهيات لا تكون
حصصا للوجود والا لما امكن الانفكاك والمعنى من زيادة المطلق كون جميع افراده زائدة **والمراد بقوله**
انا نعقل الماهية ونغفل عن الوجود الخارجي نعقل من عن كل وجود خارجي وهو غير صحيح **على طور انه ولا ينطبق**
الدليل الاول وقيل ان المراد من ونفي عينية الوجود المطلق للماهيات نفي كونه عين حقيقة تلك الماهيات
ادكونه عين تلك الماهيات بحسب المفهوم حتى لا تكون بينهما مغايرة بحسب **المفهوم والخصوص** مر بناها المطلق
لا يحتاج الى التنبيه ايض ضرورة تغاير المفهومات وح نقول لو كان الوجود عين حقيقة ماهية الانسان
مثلا او جزءه لكان حصصه منه عين تلك الماهية او جزءها فاذا اثبت زيادة جميع افراد الوجود مما يصدق
عليه الوجود عليها ثبت ما ادعيه ايض والمراد الغفلة عن الوجود الخارجي والذهني **مطلقا** ونبحث عليه انه لا
حاجة في اثبات زيادة المطلق الى اثبات زيادة افراده اذ ما ثبت به زيادة افراده يدل على
زيادة المطلق والجواب بان زيادة الافراد مستلزمة لزيادة المطلق من غير عكس وهو ظاهر فاختيار
هذا الطريق يكون افيد واشتمل دليل اصحابنا اريد ما ذكرنا ان لا تيلا يم كلام بانه وهو ظاهر وان
اريد ان الدعوى زيادة الوجود   الامكانية لا على المفهومات التي يعبر بها عنها فلا سلام
ايض وهو ايض ظاهر وان اريد ان العينية والجزئية ليست بين مفهومي الوجود والماهيات بل العينية
على طريقة عينية الصفات الواجبية مع الواجب تعالى فهو ايض مع بعده جدا عن العبارة يمنع ا
لمقدمة القائلة لو كان عينا لكان حصة منه عينا وهو ظاهر واعلم ان الانفكاك من جانب الماهية بمعنى
ان تكون معقولة من دون تعقل الوجود كاف في المطلوب وليس الانفكاك من باب
المشاركة حتى يحتاج في شرح المتن اليها فقوله نعقل الوجود ونغفل عن الماهية زيادة في التوضيح

قوله

قوله فيه خلط ولا يخفى منا به بهذا الكلام واوا اشه في منا ته من الدرجات العلى بعد كل البعد ان بغض النظر
ما في هذه النسخه فلا بد من التاويل فيقال ان التسليم هو التسليم اللغوي والحاصل ان الوجود الذهني
لا يصح ان يكون عينا او جزء الشي من الماهيات فان الوجود الذهني متصف راسا فانا ننكره ونذهب
ابقاءه به بل كما هو راي جمهور المتكلمين فيكون هذا من قبلهم ثم لما نها القابل ان يقول ان الحق
عند المص واتباعه وكل من حمل عرش التحقيق يكو ثبوت الوجود الذهني ارد ده بالتسليم بقوله ولو سلم فالحاصل
ان الوجود الذهني ان ثبت كما هو الحق ايضا يتم الدليل القايل بالانفكاك وهذا وان بعد عن
الطاقات لكن لك يخرج الكلام عن الاهمال وقد توجه بان انفكاك تعقل الماهية عن تعقل الوجود
مما لا اشتباه فيه لكن لما كان الوجود الذهني مظنة ان يستشكل فيه ويستدل على عدم الانفكاك بان
التعقل هو الوجود الذهني فلا يتصور فيه الانفكاك تعرض انه لا يبطل دليله بالمنع وما ذكرنا ادفع قال
انه ولو سلم فتعقل الشي لا يستلزم تعقل تعقله وعلى ما وجهنا به كلامه فيهمان فالاوجه بان يقول عندنا لا
وجود في الذهن اصلا فلا يصح ان يكون عينا او جزء ولئن ثبت فليس هو التعقل فيجوز ان يكون الماهيات
موجودات في الاذهان ومعقولات بدون ان يعقل الوجود الذهني ولئن ثبت ان التعقل
هو الوجود الذهني فتعقل من الشي الخ ولكن المشهور ان التعقل هو الوجود الذهني بادرا اولا بالكلام
والمقصود ان التعقل لما لم يكن هو الوجود الذهني بل غيره فلا وجود في الذهن لانه على تقدير ثبوته
لا يكون الا التعقل كما يراه القائلون به ولكن بعيد ان يقول احد ان العلم المتعلق بالصورة العلمية نفسها
لانه حضوري فتعقل الشي مستلزم تعقل نفسه لان تعقل التعقل علم حضوري لانه علم العلم ومتى تحقق
التعقل استلزم ان يكون متعقلا والجواب ان المحقق هو ان الصفات الانضمامية للنفس معلومة
بالعلم الحضوري وان الصورة الحاصلة في الذهن معلومة بنفسها لا بحصول صورة اخرى منها و
معنى كون التعقل هو الوجود الذهني بالمعنى المذكور لا يستلزم الا ان يكون الماهية عند تعقلها موجودة في

فى الذهن وان يكون الموجود الذهني معقولا بنفسه لا بحصول صورته ولا يستلزم ان يكون الوجود الذهني التعقل
العارض معقولا فمن الواضح ان يكون الاشياء موجودة فى الذهن ومعقوله ولا يكون الوجود الذهني و
التعقل مقولا وكذا من انفسها كذلك والله اعلم وفي بعض الشرح واما في الذهن فلان العقل الشي
لا يستلزم تعقل تعقله وفي الحاشية المنقولة عنه قدس سره الجليل فظاهر وما اورده الحكيم الا ان يقول قوله
فلان يعقل التي اليه منع انهب ولا يذهب عليك ان في اتمام كلام الحكيم اشارة الى تزييف ما قاله
ولا يخفى وجهه والوجه ما في الجديدة ان الاعتراض انما هو على النسخة المشهورة وعلى هذه النسخة لا اشكال
قوله انت خبير بان حمل التعقل كلام الى هذه الحاشية لا يوجد في بعض النسخ وانت تعلم ان هذا انما
يصلح لا بداء محمل الكلام السيد قدس سره الشريف والا فلا ينكره بل يقول ان المعنى الذي يشار
اليه الاذه ان هو ما ذكره لا ما ذكره السيد ولا يخفى في صدقه فان التعقل المضاف الى المفرد لا يفهم منه
الا ما ذكره اليه وما ذكره من انه انسب بالتقسيم فغير وارد فان غاية ما يلزم منه هو ان التعقل اعم التصديق
وهذا امر بين لا يحتاج فيه الى انه انسب والاهم ان هذا الاعم هو فى الاخص بحيث التعارف كما في اطلاق
اللفظ والموجود والتقسيم لا يفيده بل ربما يصير منشأ الاشكال بان الاعم لا يدل على الاخص باحدى
الدلالات كما قرر في موضعه فالاولى ان يصرح من البين قوله غير بعيد وبق ان حمل التعقل على
التصديق ليس ببعيد من الجواز فان من علاقات المجاز الاطلاق التقييد غاية الامر لا بد من القرينة
وشهرة امر الاستدلال القائل بحديث التعقل فانه في المشهور محرر بما ذكره السيد قدس سره الشريف
فقول السيد له وجه وان كان توجيه له اوجه مع ان ارادان توجيه السيد لا يصح له كما يدل عليه قوله لان
معنى الانفكاك الخ فلا وجه له وان اراد انه بعيد بوجه فلا ضير على السيد فانه في صدد تحرير علي
وجه يطابق مرامهم وقيل ان فيه وجوها من التعسف الاول ان هذا الحمل انما يكون لو كان متعلقا
في حكمه والثاني ان حمله في جانب الماهية على التصور وفي جانب الوجود على

التصديق

التصديق لا يفهم من اللفظ والثالث ان التصديق بالنسبة اي بين الطرفين مخففة بالوجود تعسف

والرابع ان انظر من كلامهم المصنف انفكاك كل من يعقل الماهية والوجود اي التصديق بثبوته للماهية عن

الاخر اح انه لا يتصور انفكاك تصور الماهية عن التصديق الوجود لها ويمكن ان يقال ان حاصل هذا التوجيه

ان التصديق ثبوت الماهيات واجزائها لها وتصديق ثبوت الوجود ينفك احدهما عن الاخر وذلك لان

ثبوت الماهية والذاتيات بينة فلا يمكن الشك فيه بخلاف ثبوت الوجود فانه مشكوك فلا يكون عينا ولا

جزءا وهو حاصل توجيه السيد والمصنف قد جرى في وايه بالاجمال والسيد فصل وح لا يرد ما سيجي من الوجود الا الاول

وقد اندفع بالتوجيه التي ذكرت هذا غاية توجيه كلام المحشي المحقق قوله نقل القايل كما يفهم من الشرح ناظر الى

جواب هذا السوال وهو دال على ما ذكره كما لا يخفى على من نظر فيه توضيح هذا الكلام يحتاج الى التطويل فلا

مضايقة فيه فنقول قال الرازي يعقل الماهية ولا يعقل وجودها الذهني والخارجي فلا يكون نفس الماهيات

ولا جزئها اورد حديث الوجود الذهني بانه التعقل واجاب كما في الشرح وقد مرت الاشارة اليه

ثم قال فان قيل لا يم انا يعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها فانه كلما يعقل الماهية في ان الماهية موجودة عند

عقلها في الذهن او يتخيل انه لا بد انصاف في وجودها الخارجي والذهني وقد ظهر منه ان الشارح الاصفهاني

ايضا محرر الدليل كما حرره الرازي واخر كلامه يدل على انه محرر كما حرره السيد فلا بد من التطبيق وذلك بان يكون

المراد ما قبل التصديق فالسيد ان سمي كلامه على الاخر فلا يصح ما اورده الشارح نعم يرد ان الشارح الاصفهاني

في الكلام الاخر ليس توجيه اصل الدليل بل انما يدفع المنع بايراده مقدمات ليست في الدليل وح الاسناد

للسند وهو الاوجه فان اول كلامه صريح غاية الصراحة في تحرير الرازي ويندفع بان حاصل المنع في الاول

ان يعقل الوجود الذهني لا ينفك عن تعقل الماهية فانه كلما عقلت فقد تشكل وجودها الذهني في

الذهن فقوله ولا شك في وجودها الخارجي ايراد استطرادي يتم الكلام او يكون الكلام في الوجود مطلقا فان

تشكل الوجود الذهني يستلزم تشكل الوجود المطلق والاول اوجه وهو لا ينافي ما ذكره فان لزوم تشكل الوجود

عند تمثل المهية لا يستلزم امتناع الشك ولا الشك يستلزم الانفكاك فلو كان المقدمة الممنوعة ما يصح
فلا بد من ان تكون اثباتا للمدعى وح يصح فيكون حاصل الجواب ان السايل زعم ان حاصل الدليل ما هو انه
ليس كك بل حاصله ان الوجود لو كان عينا او مقوما لما احتمل الشك او يقال ان حاصل السوال ان تمثل
المهية في الذهن يستلزم التصديق بالوجود فانها كلما تمثلت موجودة في الذهن فيمتنع انها موجودة فيه فاجاب
بالمنع وح يتم الاستشهاد وهذا غاية الكلام من قبل المحشي المحقق وبعد كلام في خفاء فان اول كلام الس الى الجواب
صريح في تحريراته بخلاف كلامه في الجواب فانه يحتمل ان يكون مقصوده فيه ان تمثل الوجود عند تمثل المهية
ان كان من قبيل تمثل اللوازم الذهنية الذهنية عند تمثل الملزوم ففيه اصل المدعى فهو خلف ولذلك
ترك هذا الاحتمال فلو كان تمثل المهية بتمثل نفسها او مقوماتها في لما امكن الشك وقد امكن فلا يكون مستلزما
فقد ثبت ان المهية قد يعقل ولا يعقل الوجود فقد ثبت المقدمة الممنوعة وارتفع المنع من البين وح
لا استشهاد وهو اولى من التصرف في الكلام السابق كما هو الظ وللبيضا يحتمل ان يكون مقصوده
الجواب بتغير الدليل والانتقال وهو معول عند النظار وليس فيه توجيها لما قيل من الدليل فيكون من
قبيل التنزل فان ما ذكره سابقا واف بدفع هذا السوال ولا يبعد ان يقال ان السيد ما قطع بان
كلام الس نص بل انه يفهم منه ذلك ولا شك في ذلك كيف ان دفع المقدمة الممنوعة بدليل يثبت
اصل المطلوب لا يخ عن استدراك مع ان السوالين لا يفترقان الا تيسر بخلاف ما اذا كان الدليل
على ما حرره السيد فان حاصل السوال الاول ان الوجود هو التعقل ولا شك في التعقل فكذا في
الوجود واجاب بان التعقل غير الوجود وقد اوضحناه في ما مر وحاصل الثاني ان المهية اذا تعقلت
فقد وجدت في الذهن وتمثل الوجود البتة فاجاب بما بطاله والانتقال غير ظاهر فان فيه تسليم صحة
الاعتراض فللسايل ان يقول اني ما اوردت الا على هذا الوجه وقد ثبت واعلم ان كلام السيد يكذا ههنا
اعتراض على هذا الوجه بان محصلها انا نتصور المهية ولا نصدق بوجودها فلا يتحد الوسط اجيب بان

المراد

المراد كما يفهم من الشراح ايضا انا نتصور الماهية ونشك في وجودها فلا تكون عينها والا لما امكن الشك

الخ وفي الحاشية الحاصل ان القياس استثنائي تقريره ان الماهية معلوم والوجود مشكوك فلو كان

عينها او جزءا لما شك فيه وح لا بعد ان يقال ان مقصوده ان القياس استثنائي كما يفهم من

الشرح واذا التقرير التقرير هو المشهور قال اعترض على هذا الوجه اي وجه الا

نفكاك والثاني باعتبار التصديق كما هو المشهور والوجه الذي افاده فيه بتعقل الماهية مع انفكاك

الوجود وتقريره كان مشهورا فيما بينهم فلم يورده ولم يقصد الوجه الذي اراده المص فقوله ان المراد

كما يفهم من الشرح ان المراد من ذلك الوجه القياس الاستثنائي الذي رفع فيه التالي وهو مما لم يستنبط

من الشرح لانه يفهم انه مراد المص من الشرح وح يرد ما اورده فافهم قوله لا استدراك على نفي

ذلك على هذا القائل لانه قال هذا الدليل لو تم لدل الخ قيل هنا احتمالات اربعة الاول انه لو تم في

الوجود المطلق لدل على زيادة الوجود الخاص والثاني انه لو تم في الوجود مطلقا في الجملة لدل على زيادة

الخاص ولا يخفي على المنصف ان الكلام على الاولين كاذب وعلى الاخرين يصير لغوا المصادات

تعلم ان مقصود السيد قدس سره الشريف ان الدليل الاول لا يجري في اثبات زيادة الوجود

الخاص لما واما هذا الدليل فهو ان تم واجري في الوجود الخاص يقطع خصوصه الوجود المطلق لدل على

زيادة ايضا وان المقربات في الصحة وقبول المنع متساوية الاقدام في الصورتين وح لا يصح اشتراك

الشيء في التعقل منتج للمغايرة لدل على زيادة الوجود الخاص اذا امكن اجزاؤه فيه ايضا هنا نكتة

لانه لم يتعرض له ان هذا الدليل في الوجود يحتاج الى مقدمتين اخريين فلا يكون والا على زيادته

على حياله حتى يرد عليه ما اورده بل الحق ان الدليل سواء اجري في المطلق او الخاص لا بد من انضمام

تينك المقدمتين اليه ضرورة ان الوجود المطلق لو لم يكن معلوما فلا يمكن الحكم بانه غير معلوم عند

العلم بالماهية وكذا لا بد ان يكون في الواقع شيئا والا فلا معني لزيادته ولا معني لكونه معقولا

من دون تعقل الماهية وكون الماهية معقولة من دون تعقل الوجود او المقصود منه انها معقولة ولا يعقل
الوجود الذي هو شيء في الواقع متحقق الماهية عند تعقلها كيف لو كان المعنى يغفل عن الوجود عند تعقل
الماهية سواء كانت الغفلة كالغفلة عن الغفلة عند عدم تعقل الماهيات او كالغفلة عن العوارض فلا
ينتج الزيادة بل المقصود ان هذا الدليل على المقدمتين اللتين في غاية الخفاء في الوجود الخاص او انحاء
طلبان في لك لانه سبق اشارة فيما مر ان لا افراد للوجود المطلق سوى الحصص حتى يرهان
عليه فليس الوجود الخاص ولو وجه تمايزه حتى يكون خفاء المقدمة الاخيرة مبنيا على الاولى
او سبق ان سلم ان الوجود الخاص في الامور الواقعية ليس اخيرا عينيا فكونه معقولا كذلك لنا مشكل
اثباته خرط القتاد ولا يتنزه فيه فكيف يدعى ان هذا الكنه او رسمه التام والمراد المعرفة على سبيل الحقيقة
التي هي مطلب ما الحقيقة والا فلا امتناع في ترسيم الخياليات وبذلك علم انه مقصوده فوردانيا لها
امر دونه خرط القتاد فيكون هذا القول من السيد على طبق ما مر من الدليل الاول وانما لم يكن الاثبات خرط
القتاد في الوجود المطلق به لانه قد ثبت بديهيته واشتراكه وللمحشي المحقق ان يقول ح ضم ما ذكره سابقا
من ان مقصود السيد قدس سره الشريف بيان الحال مع يقول ان السيد ليس عليه ان يثبت المقدمة
الاولى بل قولهم بالوجود الخاص كاف في ذلك البيان وكذا المقدمة الثانية فانه عندهم معلوم
تمايزه عن ساير ما عداه بخلاف الدليل الاول فان الوجودات متعددة على حسب تعدد الماهيات
فلا معنى للملازمة القايلة لو كان عين الماهيات اتحدت انما يكون له معنى لو كان وجود واحد عين
الجميع وان فسرت به لم يكن له جدول اصلا كما لا يخفى ولذلك ابتني الدليل الاول على الاشتراك
المعنوي والحاصل انه لما كان مقصود السيد ان كلام مشعر بان هذه المقدمات كافية مع ان الاحتياج
الى جزئين ثابت فحينئذ يرد ما ذكره هنا ولما كان ما ذكرت فيرد عليه ما سبق هذا غاية الكلام وبعد موضع
خفاء فان كلام السيد دال على ان الدليل متساوي القدمين في الصحة والفساد في الوجودين وليس

مجرد ان الدليل

مجرد الدليل تام على ظواهرهم فللشارح ان يقول ان الدليل لا يتم في الوجود الخاص فان تحققه
ممنوع ثم معلوميته بناء عليه او ابتداء وليس مجالها في الوجود المطلق فان اشتراكه قد ثبت وكذا بداهته
على ما شرحنا من قبل هذا او اعلم ان المقدمة الاخيرة ثابتة بلا شبهة فان الوجود ان ثبت فلا مضايقة
في ان نعقل بالوجه المساوي بان نجعل الوجود المطلق مرآة لمعرفته مع انضيافه الى الماهية مثلا
فالحق ان ينتهي انكاره على الاولى او يقتصر على المعرفة بالكنه وقيل في اثبات ما تبين ان الوجود المطلق
مشكك فلا يكون ذاتيا فيكون ما هو مشكك له غير الحصة فانه لا يكون عرضيا كما تقرر وهذا بيان ثبوت
الاولى واما الثانية فلان الشارح سيصرح بان الدليل انما يتم لو كانت الماهية متعلقة بالكنه فاذا كان
الوجود نفس الماهية المعقولة بالكنه يلزم ان يكون معقولا بالكنه لان تصور الشيء بالكنه يلزم تصور الاجزاء بالا
تكتباه على ما هو الحق وهو غير واف ولان المقدمة الاولى انما ثبت على طورهم والشارح في صدد خفائها في نفس
الامر فان حاصل مقالة ان الدليل في الوجود الخاص لا يتم فان الوجود الخاص غير متحقق في الواقع الامر فان
حاصل مقالة ان الدليل في الوجود الخاص الواقع على ما سيظهر من انه لا افراد له الا الحصص فيه ان نمنع
اولا التشكيك بالنسبة الى تلك الوجودات بل المشكك انما هو الموجودات بالنسبة الى افرادها
التي هي الماهيات او الوجود المطلق بالنسبة الى الماهيات الحصص فان التشكيك هو التفاوت في
الصدق سواء كان ذلك بحسب الاشتقاق او المواطاة لكن هذا ينافي ما سيجيء منه في شرح قول
المص ويقال بالتشكيك على عوارضها فلا يكون جزءا منها وله ايضا ان يمنع ان المشكك لا يكون ذاتيا
كما منعها سابقا وسيمنع ايضا ولكن هذا المنع ايضا مندفع فان الوجود ليس مشككا بالنسبة الى الحصص وسنبين
ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى واذا لم يكن مشككا بالنسبة اليها فله افراد آخر غير الحصص سواء كان الوجود
عرضا لها او لا فقد ثبت المقدمة الاولى فلا ينفع المنع كثيرا ثم ان المعلومية بالكنه انما ثبت على تقدير
العينية والجزئية والشارح في صدد تزييف وتبطلها فحينئذ له ان يقول ان الحكم بان الوجود الخاص غير معلوم

عند تصور الماهية انما هيا في اذا علم بالكنه او بالوجه الساذجي وهما غير لكنه الماهية ولا وجها لها فانه لو كان
عنيا بتعذر فيجوز ان يكون شي عنيا شي ويكون احدهما معقولا دون الآخر فلا يتم الدليل ولقصوره بهذا المنهج
صعب محض هذا واعلم ان الوجود الخاص ان اريد به فرد الوجود المطلق الذي هو المعنى المصدري وهو
وراء الحصة فهو كما قال انه لا اثر له في عالم الواقع وان اريد به ما هو مطابق حمله اورا يدان حقيقة الوجود العام
ليست هي المعنى المصدري بل هو معنى بغير عنه بالفارسية بهستي ولكن تعبير عنه ما يكون مبدأ للآثار او بامنع العدم
مثلا فان كانت الماهيات في الواقع لا وجود لها الا المعنى المصدري فهو الوجود الحقيقي والا فله وجودات
اخر وهذا المفهوم الكلي عرضي لها وح لا نزاع في المقدمة الاولى بل هي بايه ان شاء الله تعالى
والا بارع في اثباته ولكن انما النزاع في المقدمة القائلة ان الوجود ليس معقولا عند تعقل الماهية بالكنه
فان الوجود عين الماهيات الامكانية بحسب الواقع وتعقلها تعقله ولا يتم هذا الدليل في الوجود الخاص
واما الوجود المطلق فالدليل فيه تام وتوضيحه ان الكلي الطبعي ان لم يكن موجودا في الخارج فالاشخاص
لا جنس لها ولا فصل ولا نوع فالتشخص عين الماهية وهو الوجود الحقيقي اوما ونهما
مصداقات بانفسها للوجود الانتزاعي وان كان موجودا كما هو راي اهل الحق فالماهية بنفسها متشخصة
فالوجود الخاص هو الماهية في مرتبة كونها متشخصة وفي هذه المرتبة ليست الا هي لكن ثبت ليس عدم
الامتناع عن الصدق على الكثير فان اريد بالزيادة هذا القدر اي زيادة التشخص على الما والا فباطل
بناء على ظهور ان التشخص ليس امر انضماميا ولا بمنزلة الفصل بل هو امر انتزاعي اعتباري محض وانما في
الخارج الماهية بشرط شي وان التشخص مساوق الوجود وستسمع لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى
وحمل كلام الشارح على هذا بعيد كل البعيد فان قلت يمكن ان يق ان مقصود السيد بالوجود الخاص
هو الحصة فلا يرد عليه شي مما ذكره الشارح ولا ما ذكرت الآن قلت قد تلونا عليك كلام السيد السابق
وهو دليل قاطع على انه لم يرد به الا ما هو الوجود المطلق عن صرافه على طبق ما هو عين الواجب تعالى والا الحصة

فالوجود

فالوجود المطلق لا يكون عرضا لازما بل انا ورث لا ينجه على كلام السيد قدس سره الشريف لانه لم يعترف
بكون الدلالة في الواقع بل انما علقها على التمام ولا شبهة في صحة جان المقدمات ان تمت بعد الاجزاء
في الوجود الخاص لا محال بعده لمنع اصلا لان لظ كلام السيد قدس سره الشريف ان الدليل في المطلق
والخاص بمنابه ان قيل مقدمة منه امنع في مقام بقيد في آخر فانظر فيه وفيما سبق وما في الحاشية المنقوله
عنه قدس سره وقد نقلناه من قبل على انه ليس الغرض الاصلي التكلم على السيد بل ان الدليل لا يكاد
يتم في الوجود الخاص بان المقدمة القائلة بالغفلة عن الوجود عند تصور تصوره وان اجري في المطلق
لا يكاد يمنع فان المطلق بديهي التصور ومعناه الذي حقيقته معلوم تنافيه الحكم بانه مغفول عنه عند
تعقل الماهية والوجود الخاص هو الاحق بالتعرض لان زيادة المطلق بديهية ليست مطلوبة بالبرهان
ولا يمكن ان ينازع فيها بل الاوجب ان يبحث بان الوجود الحقيقي الذي في الواجب تعالى عينه
بل هو في الممكن كذلك وهو الذي يصلح ان يكون مذهب الاشعري اولا وقد مر فيما قبل قال بعض
المتاخرين ان الوجود موجود في الخارج عين الممكن في الخارج وسنبرره انشاء الله تعالى سفره وقطميره قوله
لاسيما ثم بعد ان تم مقدمتان في التمامية ولا تلازم وذلك لانه لو كان تحقيقا للمقام يكون حاصله
ان ثبوت المقدمتين وخللهما في التمامية ولا ملايمة لفظ بعد مع نعم المقررة بان بعد تمامه يتوقف
عليهما ولا يخفى عليك ان نعم مقررة للدلالة فالمعنى ان الدلالة تامة بعد انضمامهما الى الدليل فلا
بعد بالنظر الى هذه النسخة ولا بعد ان يقع ان ثبوت المقدمتين مما يحتاج اليه في اتمام الدليل على
زيادة المطلق ولا خصوصية لكلام الشارح بكلام السيد قدس سره الشريف قوله اقول على التقديرين ان
يكون معلوما لنا بالكنه الخ قد عرفت ان مقصود الشارح ان الاجزاء في الوجود الخاص موقوف على
مقدمتين اتيا بهما خط العباد سواء كان مع ذلك منتظرا الى مقدمة اخرى اولا وهم يقصدان كلام
السيد دال على ان الدليل بمجرد المقدمتين المذكورتين بعد التمام يدل على زيادة الخاص وليس كذلك

بل يتوقف على اخرئين بانضمامها الى الدليل ولا يظهر الان الى مقدمة اخرى فما ندفع ما ذكره رحمه الله

ولكنه يرد عليه انه قال الشـ في شرح قول المصـ ويتكثر بتكثر الموضوعات ان الوجود المطلق يتكثر بتكثر

ما صدق عليه من الافراد وه يجب تكثر الموضوعات سواء كان تكثرها بسبب عوارض مشخصة او اختلاف

مهياتها بذواتها وما قيل انه لا يتكثر بالفصول بل بالاضافات الى المعروضات فمردود والحق والبيان

ان يقال ان الكلام الشـ فيما سبق نص على انكار المقدمة الاولى وما هنا على انكارها فيكون بين

كلاميه الـ تدافع فلا بد من التوفيق فيقال ان ما سيذكره توجيه لكلام المصـ وهو كما ذكره ولم يذكره

على سبيل القول ولا يبعد ان يكون قوله في ذلك الموضع وقد سبق ايضا ما عليه من الاشارات راجعا

الى المجموع هذا وما ذكره من عدم جزئيه على تقدير بسكيه فتامل فيه قوله واما على الاول فلانا اذا علمنا

الشيء بالكنه ولم نعلم انه كنهه فربما يكون معلوما الخ واعلم ان توضيح ما ذكره انه رحمه الله ان حاصل

الدليل ان الوجود الخاص لو كان عين الماهية او ذاتيا لكان كلما تعقلت تعقل والثاني بط

فانا تعقل عنه عند تعقلها او على نمط آخر كحدوده وحدوده ولا شبهة في ان المقدمة الاستثنائية انما تيسر

لنا الحكم لو كان عندنا الوجود الخاص معقولا بالكنه حتى نحكم بين هذا المعقول لم يكن معقولا عند ذلك

التعقل فاذا فرضت الماهية معقولة بالكنه فيكون نفسها حاضرة عندها ولو كان الوجود الخاص عينا

لها لكان ذلك التعقل تعقل الوجود بالكنه يكون ذلك التعقل بعينه ولا شبهة في ان الشيء اذا كان

حاضرا بنفسه فلا يمكن الحكم بانه معقول عنه عند حضوره بنفسه بل انما يمكن ذلك اذا كان الحاضر

ثانيا غيره وح لا دخل اصلا العلم بكونه كنهه كيف على تقدير العينية لا فرق الا باختلاف اللفظ والمعنى

واحد واذ العقل معنى واحد بنفسه لم يظهر في الحكم بانه معقول عند هذا التعقل فاندفع ما ذكره رحمه الله

عليه بقصورها بالكنه وبعده ظاهر جدا فاعلم واعلم ان هنا مقايس الاول اثبات بعض العدمية وهو بهذا

الدليل يتوقف على ان يكون تعقل الماهية والوجود على نحو واحد بان يكون الماهية معقولة بالكنه والوجود

او يكون

او يكون معقولا الكنه بان يكون نفسها حاصلة وكذا الوجود ولو كانت الماهية معقولا على طريق تصور الشيء

بالكنه ويكون بوجوده معقولا على طريقة تصور انه الشيء او بالعكس فالامر في خفاء وتصويره ان الا

نسان اذا كان معقولا بمراتبه الحيوان الناطق مثلا خطر وكان ايضا معقولا بنفسه بدون المراتب فلا

بعيد ان يشك في انه معقول عنه عند التعقل ومعقول بل ربما يحكم بانه لم يكن معقولا بذا ولكن الذهن

الصائب لا يتوقف في الحكم بالمعقولية عند التعقل الاول ان كان هذا المعقول عين المعقول الاول و

الغفلة عنه ان كان التصور بعقلا وان كان حضورا ومن هذه فالامر لا يخرج عن شيء ضرورة ان السواد

المعين شاهد ومع ذلك يمكن لنا الحكم بان السواد ليس معلوما لنا عند العلم الشهادي بذلك

السواد المعين وكذا الحال في النفس فافهم فح لا بد في تتميم الدليل بان نوخذ التصور بالكنه او تصور

كنه شيء والثاني اثبات نفي الجزئية وفيه ايضا تفصيل فان الماهية اذا تعقلت مفصلا بحيث لم يبق جزء

بالقوة فهذا التعقل يستلزم التعقل بالاجزاء وان تعقلت اجمالا فلا يستلزم فح لا يمكن لنا الحكم

بان هذا الجزء معقول عنه عند التعقل بالشبهة فلا بد من تتميم الدليل من اعتبار التصور التفصيلي فاذا اوجب

ما ذكرنا فيما لا يصح ان يوا خذ على الشارح بانه بعد ما بين المقدمتين يحتاج الى مقدمة اخرى ان صح والا

ما اورده المحشي قدس سره الجليل فقد تعرفت حاله قوله ولعل هذا مراد الشارح قد عرفت توجيه كلامه

بحيث لا يحتاج الى هذه الارادة فافهم قوله بل غاية التكليف وانما الوجه الذي تبيانه

عندنا انا في لا شبهة في ان الشيء الواحد حين يمكن لنا تردد فيه بان المعلوم الآن ان يكن

معلوما لنا من قبل بل ربما نحكم بانه لم يكن معلوما وهو ظاهر كيف انا نحكم في الكبرى على الاصغر فهو معلوم

بوجه عنوان موضوع الكبرى وربما نتردد في ان الاصغر هل هو معلوم لنا عند العلم بذلك العنوان وهكذا

الحال في الوجه المساوي ثم ان المعلوم من حيث انه معلوم بوجه قد تعقد فيه ان هذا الوجه مختص

والا فقد الدليل على انه لا بوجه فرد ومثلا ومع ذلك نحكم بان هذا الذي علمناه بهذا الوجه لم يكن لنا

معلوما في الخارج فلابد من ان يوجد العلم بالوجه المساوي الذي لا يجوز العقل بالنظر الى نفس وجوده
في غيره عند العلم بحقيقة ذي الوجه وذلك بان يكون الوجه لازما وهاهنا له او حيث ينتقل منه الى
حقيقته وخصوصيته فانه مع الدرادة القريبة يؤل الى الشق الاول قوله ويمكن ان يقال لا يلزم من توقف
على مقدمتين ان لا يتوقف على غيرهما ويمكن ايضا ان يقال ان مقصوده ان العلم التام هو العلم
بالكنه ثم العلم بالوجه المساوي ومنها يقرب الحكم بان هذا الذي علمناه كان معلوما عند العلم
الاول اولم يكن بخلاف ما اذا كان معلوما بوجه اعم او اخص فانه بعيد فالحاصل ان غاية ما لا بد منه
في هذا الحكم العلم بهذين الوجهين ويمكن ايضا ان يقال ان غاية ما لزم من كلام الشارح هو انه اذا لم يعلم
الوجود بهذين الوجهين لم يتيسر لنا الحكم البتة بانه معقول عنه عند الحكم بالماهية واما انه اذا علم بهما يحكم
البتة بانه فلم يقل به وهو آيل الى ما ذكره رحمه قوله ويبقى الكلام في التقدير الآخر فانه لا يتم يدل على
المطلوب بعد ايضا اصلا فان قلت ان بعد ما وجه كلام ما به انما ادعى ان الدليل في الوجود الخاص
يتوقف على مقدمتين سواء توقف بعد على انه يتم الدليل برعاية المقدمتين وايضا انه اذا لم يتم
الدليل بها فلم يكن نافعا اصلا فالحكم بالتوقف عليه او على العلم بالكنه لا فائدة فيه وقد عرفت ما يدفعه
فتذكر قوله لا يقال على تقدير ان لا يكون معلوما لا يكون معلوما الخ ويمكن ان يدفع بان مقصوده بان
الحكم بالمقدمة القائلة ان الوجود الخاص معقول عند تعقل الماهية لا يمكن الا اذا كان هو معلوما بذينك
الوجهين لانه لو لم يكن معلوما بهما فلا يخ من ان لا يكون معلوما اصلا عند الحكم فلا شبهة في انه
لا يتيسر ذلك الحكم او يكون معلوما بغيرهما عند ذلك الحكم فيجوز ان يكون عين الماهية مثلا
فيكون معلوما عند العلم بالماهية ثم هو معلوم بوجه اعم مثلا فالماهية معلومة ولا يخفى ان العقل
لا يحكم بالقطع بان هذا المعلوم كان معلوما عند تعقل الاول او معقولا له بل يجوز ان هذا هو المعلوم
الاول فيحكم بانه كان معلوما او غيره فلم يكن معلوما بخلاف ما اذا كان معلوما به بالكنه فانه ح الكان

غير الماهية

غير الماهية ولا يتوقف العقل في الحكم ، وان كان غنيه فلا يتوقف في انه معلوم وح يندفع هذا السوال
السيد فان عدم العلم بذينك الوجهين انما فرض في مرتبه هذا الحكم وجواز العلم في مرتبه العلم بالمهية
فلا منافاة ويمكن ان يرجع كلامه رحمه في الجواب اليه فافهم واعلم ان كلام الـ وكذا كلام المحشي
المحقق يدل صريحا على انه ان اجرى الدليل في الوجود الخاص يصير حاصله ان الماهية معقوله والوجود
مغفول عنه عند تعقلها والاصلح ان يجري الدليل على ما زعمه القايل فيقال ان حاصل الدليل على هذا
التقدير هكذا ان المهية معقوله والوجود الخاص مشكوك فيه فلا يكون ذاتيا ولا ذاتيا وح فاعتراض الشه
هكذا بان الحكم بمشكوكيته انما يتيسر لو كان للوجود الخاص واقعيه وان يكون معلوما بالكنه او بالوجه حتى
يمكن منا الحكم بانه مشكوك الثبوت للماهية ودونه خرط القتاد والتوقف على الاولى فله واما على
الثانية فلان الوجود يجوز ان لا يكون مشكوك الثبوت في الواقع وانما المشكوكيته لجهلنا بحقيقة والدالة
اثبات اذا كانت معقول الحقيقة يتطرق في ثبوتها لماهي ذاتيات بها ولا يتوجه عليه ايضا ما اورد
رحمه قال الشه ولو لم يكن الوجود زايدا على الماهية لم يوجد ممكن فان قلت ذلك مم فانه ان اريد ان
لم يكن زايدا على جميع الماهيات الخ فنقيضه انه عين البعض او جزءه فلا يترتب عليه التالي ضرورة
ان ما هو عين له او جزء له يبرد عن الامكان لا ما هو غيره وان اريد لو لم يكن زايدا على مهية يكون
عينا للجميع مثلا فلا نم التقريب فان الدعوى كليه والذي يثبت هو الجزئية قلنا ان يد شق ثالث
وهو انه زايد على ماهية ماهية فهو قضايا اجملت فان لم يكن ماهية كذلك وماهية اخرى كذلك
لا يرتفع الامكان في كل ماهية او يقال اريد الثاني والخلاصة جاريه في الكل وبنعم ما قيل ان
الاولى ان يقول لو لم يكن الوجود زايدا على الماهية لم يكن تلك الماهية ممكنة واعترض ايضا بان بعض
المفهومات قد يحمل على نفسها بالحمل المتعارف والقدر المسلم عدم الامكان في حمل الذات
والذاتي حمل الماهية بالحمل الذاتي واما ان حمل الشي على نفسه بالحمل المتعارف فلا يساوي حمل نقيضه

بتقيضه عليه بذلك الحمل فغير مسلم وح نقول لعل الامكان كيفية ذلك الحمل واجيب بان النزاع
بين الفريقين في العينية والعروض يرجع الى ان موجودية الماهيات هل هي نفس ذواتها او بعروض
الوجود لها ومعلوم ان الامكان والوجوب والامتناع انما هي في حمل ما يكون الموجودية بوح
لو كان الوجود عينيا كان الامكان كيفية تلك النسبة فيلزم ان يكون حمل الوجود عليها باعتبار ساو
لحمل نقيضه عليها بهذا الاعتبار وقد سلم استحالته واما الحمل العرضي فخارج عن محل النزاع ولا يكون
الامكان كيفية نسبته الى الماهية اورد عليه بانه اذا كان كذلك بطل الدليل من لزوم الاتحاد بل الدليل
الآلي ايض من قوله فايدة الحمل وايض ان المواد الثلث يلحق كل حمل والمقصود واضح فان الماهيات
موجودات فهذا الاتصاف الثاني من قبيل الاتصاف الشيء بالذات والذاتي لم يكون
بالامكان الثبوتية وقد فرض ممكنا فيكون الاتصاف من قبيل الاتصاف بالعارض وهو المطلوب
واما الدليلان فيظهر ان الاتصاف المذكور لو كان هذا وفيه بحث فان التحقيق ان الجعل هو
البسيط فح نختار ان الامكان انما هو امكان الماهية اي نفسها ان تتقرر ودون ينسلب بامره وانما
الوجود فبالوجوب لا يحتاج الى الخالق وانما يحتاج الماهية اليه في نفسها ومثله مثل الذاتيات
فان الذات في نفسها فاقرة وفي ثبوتها لها غير فاقرة نعم الثاني الجعل جعلا مركبا كما هو راي البعض
فالامكان انما هو بالقياس الى الوجود فلا يصح الموجودية بنفسها فح يتم الدليل بلا ريبة واما
الدلايل الآخر المذكورة في الكتاب فلا يتم اصلا فانها لا ينتج الا ان لا يكون هذا المفهوم البديهي
عين مفاهيم الماهيات ولا ذاتيا ولا ينبغي ان يكون موجودية الماهيات بنفسها كالواجب تعالى
الا ان يدعي ان الموجودية اذا كانت بنفسها لا يكون الا ان يكون لا لجاء وبينهما او الجزئية وهو كما
ترى فقد ظهر ان هذا الدليل ان سلم الجعل البسيط يتبعض في انتاج غيره ولا يتبعض الدلايل الآخر ثم انك
قد عرفت ان الوجود الخاص يجوز ان يكون عين الماهية الامكانية ونسبته اليها بالوجوب ويجوز ان

يكون الوجود

يكون الوجود المطلق مكانه فلا يبعض في زيادة الوجود الخاص وان سلم الجعل المركب وقد
مر اشارة اليه وسيجي ان شاء الله تعالى ما يتعلق به قال فلو كان الوجود نفس المهية لم يتصور نسبة تفصيلا
عن التساوي او الانسبة اما نحقق بين المتغايرين لا يخفى عليك ما فيه فان المغايرة الاعتبارية
كافية في النسبة كيف لو كان كما ذكره لم يكن ثبوت الذات لنفسها بالوجوب فانه نسبة الضـ
وبسقوط هذا البيان ارد فه بقوله ولو سلم الخ فليس من انه عقول قال الشـ يعني لو لم يكن الوجود
زايدا لكان اما عين المهية الخ يعني ان الدعوى متضمن لدعوى نفي العينية ونفي الجزئية عليه على
سبيل التوزيع لا انه قوله وفايده الحمل والحاجة دليل مستقل وفيه تزييف لما عسى ان يتوهم ان
الدليل لا ينطبق على تمام الدعوى ثم انه كان من الممكن ان يجعل قوله والحاجة الى الاستدلال دليلا
مستقلا على تمام الدعوى والمعرض الشـ اما لان انظ من الحاجة التي الاستدلال ان يكون نفسه
مطلوبا اولان انظ الاستقلال في كل او التوزيع وقيل يمكن ان يجعل كل دليلا براسه واما الثاني
فظ واما الاول فلان المراد من افاده الحمل عدم البديهة وظ ان الذات والذاتي بين الثبوت
ولكن ح يطالب بالفرق بين الدليلين فان الاول ح انه لو لم يكن زايدا لكان الثبوت
ولكن ح بديهيا وحاصل الثاني انه لو لم يكن زايد الم يكن لم يكن ثبوته مفتقرا الى الاستدلال
وعدم الافتقار الى الاستدلال هو البديهة الا ان يق ان المراد بالبديهة الاولية فيمكن الفرق
بالخصوص والعموم فان عدم الافتقار الى الدليل اعم من البديهة الاولية وهو مع كونه لا يخ عن
تكلف ما لا يرد على توجيه الشـ كما هو الظاهر فالاحسن ما في الشرح ومن ههنا تفطنت ان توجيه
كلام المض ولا انفكاكها تعقلا هو الذي ذكره الشـ واما ان الذي ذكره السيد قدس سره الشريف
من ان الوجود لو كان عينا لم يكن مشكوكا في الثبوت والثاني بط فانا نعقل المثلث مثلا
ونشك في وجوده فهو ايل الى قوله والى الدليل لا يبعض على زيادة الوجود الخاص ولا يبعض على

امتناع فيه كما مر فتذكر قال الشارح والجواب عن هذا الدليل انفكاك التعقل على التقديرين اي التقدير ان

العينية والجزئية وهو امتناع الى الذهن انما تقرير الشارح والسيد قدس سره السر بدليل انفكاك

التعقل وقد مر فيما قبل ولا بعد قال الشارح انه انما يتم ان لو كانت الماهية متعقلة

اذا كان الوجود معقولا بالكنه كما هو مفعول فيما سبق

معقولا بالكنه او بالوجه المساوي توجيه ما قد مر فتذكر وقيل

على العلم ما به كنهه كما قد مر في كلامه قدس سره الجليل وقد مر ما فيه وذلك لان الافادة

باختلاف العنوان وكذا الاحتياج الى الدليل قال الشارح فاهنا اذا عرفت لا يمكنهما جاز ان

يكون ذاتيا تاما مجهولا افهام كلمة جاز مع ان ذاتيا تاما مجهولا لا لمه يرفع توهم احتمال ان يكون بين

الوجه ان ان يقع بتمامها مجهولة كما لا يخفى بل يجوز ان يكون معلومة بعض الذاتيات

التي هي غير الاولية وهو تصورها بالكنه او يقال ان المراد الجواز الوقوعي والامر فيه سهل لا بد ان يقول

ان مهيته ما ان كانت معقولة بالكنه فالمدعى ثابت والا فبالوجه فلا شبهة في ان ذلك الوجه

معقول بالكنه والا لعاد الكلام فيلزم التسلسل وهو يلزم ثبوت ما بالغير بدون ما بالذات و

ايضا ان الوجه معلوم بالعرض

وان يكون الوجه معقولا بالكنه وهو مهية من الماهيات والجواب

الخارجية ولا يجب ان يكون الوجه موجودا خارجيا بل اعتباريا ذهنيا وان اجرى الكلام في الموجود مطلقا

وهو الاوجه وفي الشرح فيما سبق اشارة اليه ايضا لان المقصود افادة ان موجودية الاشياء بالذات لم

ينتج هذا الجواب اليه بل سعى قول القائل فان الوجه مهية موجودة في الذهن ولكن لا تتيسر هذا

الاعتذار من قبيل منكري الوجود الذهني وهم جماهير المتكلمين قال الشارح فضلا عن اثباتها اليها

دون ويج

لو نفس وهي ان هذا انما يصح لو ادعى   ان تصور الماهية يلزم التصديق بثبوت
الوجود للماهية على تقدير   بل ما ادعاه انه لو كان الوجود غير زايد عليها فاذا تعقل
الماهية   لا يتردد فيها واجيب بانه مبني على ما قيل من ان خاصيات
          لزوم التصديق بثبوته لذاته بعلم   غير واضح الصحة
فان الخاصية المذكورة غير ممنوعة نعم يلوح عليه   من خواص الذاتي ولكن هذا
اصل المستدل والقول بان المجيب هو المدد والدليل صح لكن فيلزم لا ينفع   المجيب
الدليل ليس غيره به عند المناقش فله ان يقول ان لامر الدليل ليس ما فهمت   فهو
مكابر للمناقض ونعم وما وقع في كلام المحشي من ان فيه تخلفا ويمكن ان يجاب بان الاثبات لو كانت
معلومة الكن انتسابها الى الماهية فيمكن ان يقال ان ذلك ليس بمفيد او غير معقول الى الدليل
بخلاف ما اذا كانت مجهولة فان الانتساب   بعنوان الوجه ولا انتساب
فيها خاصا فلا يجدي ما وقع في الدليل من الافادة والحاجة قال المحشي وايضا اذا لم يكف كنه شي
الخ وايضا سلمنا ان الماهية معقولة بالكنه لكن بالاجمال فح لا يلزم ان يكون اثبات الذاتي بينا
او غير مفيد الا ترى ان علم النفس بذاتها حضوري وهو من قبيل العلم بالكنه الشي مع اما يك
في جوهريتها ونحوها وقد اشارة اليه مع ان حاصل الدليل ان الوجودي لو كان
لم يكن الحمل مفيدا   نعقل الماهية والوجود بالكنه على التفصيل   بطل فح الجواب
لا يفيد المجيب فانه ليس في صدد تكثير الجواب بل الجواب هو منع بطلان لكن
بامور متعددة واعلم ان الوجود اذا كان عين الماهية فيعقل الوجود وهو يعقل الماهية فيما بالعكس
فاذا حمل احدهما على الآخر فهو من قبيل حمل الشي على نفسه فلا فايدة ولا حاجة اليه كيف ان تصورا
الا ان ايضاحك وجعل موضوعا معلوما بهذا الوجه وكذا المحمول لانه لذلك لم يجد الحمل مفيدا

معيدا او لامعانی الی الاستدلال الذنا لاصلح الیقم ما فاده قوله السواد موجود باعتبار ان

السواد والکان هو الوجود نعقل بوجه غیر ما یعقل به الوجود ای نعقل السواد بوجه غیر ما یعقل به ثانیا

فلذلک تجده مفیدا او محتاجا الی الاستدلال ویمکن ان یدفع

موجود علی السواد مثلا مفید ابدا ولو کان عینه او ذاتیا فی بعض الاحوال ولکن للمناقشة مجال والامر

قوله بل ما یصدق هو علیه فیه اشارة الی ان الما

بدل علم الباب الاخر قوله لکن یتوجه النفس الی ما یصدق هو علیه فالمراد والمرهیا

فی الاول الخ قال بتوالسه فی الی شبه المراد بالتوجه ملاحظ الوجه علی الوجه الذی ینطبق علیه فانا اذا

لاحظنا الکاتب علی الوجه الذی یعبر عنه بانا لا نریفه کما فی قولک کل کاتب کذا فقد لاحظناه

علی ذلک الوجه بخلاف ما اذا لاحظناه علی الوجه الذی لا یصلح کذلک کما فی موضوع القضیة

الطبیعیة وهذا هو الفرق بین العلم بوجه الشیء والعلم بالشیء بالوجه لا ما یتوهم بعض العاصرین من ان

الفرق بالذات اذ المعلوم فی الصورتین هو الوجه فی الحقیقة لکن فی الصورة الاولی ملاحظ

من حیث لا یصلح للانطباق بخلاف الصورة الثانیة انتهی قیل فی توضیحه انما یلاحظ علی وجه الا

نطباق لیلا یلزم التوجه والالتفات حقیقة الی ما هو مجهول مطلق حقیقة بل کما ان تمثل ما صدق

علیه ومعلومیته بالعرض وعلی سبیل التجوز کذلک الالتفات والتوجه الیه انما هو بالعرض وتوضیحه ان

الوجه العرضی قد یوجد فی الذهن علی وجه یتحد مع ما صدق هو علیه بالعرض وهو بهذا الاعتبار موضوع

القضیة الطبیعیة ویتفرع علی الخلاف فی ان الفرق بین التصور بالوجه وتصور الوجه بالذات کما

هو رای المتاخرین او بالاعتبار کما رآه رحمه الله تعالی للفد ما ان الحکم فی المحصورة والمهملة علی

هذا الرای علی المفهوم لکن علی وجه یسری الی الافراد وعلی الرای الاول علی الافراد وان

التعریفات الرسمیة معرفات حقیقة للشیء المعرف بخلاف رای المتاخرین وان فی

صورة الجدید

صورة التجديد لا يكفي معرفة الموقف بوجه الوصي ولا بالجنس ولا بالتفصيل لانه يلزم طلب المجهول المطلق
جوده ين لابد من تصوره قبله بالاجمال ويطلب بالتجديد تفصيله لان نفس التصور التفصيلي وسيدا
لى حصول التصور الاوجمالي كما هو المشهور انتهي وليس تعجبي اولا لان في صورة علم الشي بالوجه
لو كان ووالوجه معلوما على سبيل التجوز فلا يكون معلوما اصلا وهو مخالف البديهة بهيج لا
يفترق التصور بالوجه وتصور الوجه بالسوي لكن ي الوجه في ان هذا الوجه معلوم في الصورة الاولى
وغير معلوم في الثانية لئن التزم فنقول لا يجيبه في ان كنه الشي قد يكون مجهولا بمعنى انه لا يكون
معلوما بالاجمال والتفصيل وانما يعلم بالوجه ويطلب تحديده او ترسيمه على نهج الاكتساب
فلو لم يكن الذي ذو هو الوجه غير معلوم يلزم طلب المجهول المطلق كما هو انطه وثانيا
غير يليف اليه الا على سبيل التجوز فالتوجه اليه تجوزي اليه فيجو والالزم الطلب
بحو المجهو مطلقا وثانيا ان موضوع المهملة فلا يكون والالزم الطلب بحو
المجهو مطلقا وثانيا ان موضوع المهملة فلا يكون يسري الحكم الى الافراد وبحو الا ان
حيوان ناطق فان قلت بالكلام في الحمل المتعارف قلنا لم يقتصر على امثال المذكور في ان الحكم
انما ثبت للافراد ثابت للطبيعة لا لشي بالذات الكلية ... لما
ان ... كذلك والحكم عليه بحكم وهذه القضية ليست طبيعية ولا محصورة بل فتكون مهملة اللهم الا ان
يلزم انها طبيعية فانها اعم من ان يكون الحكم على الطبيعة وهو من قبيل العوارض الذهنية كالكلية ونحوها
او من غيرها ولكن كلام راح في شرح التهذيب لا يلايمه ورابعا لان القول بان الحكم في القضايا
المحصورات على الطبيعة لا يكاد يصح فان من القضايا محمولاتها من الاعتباريات بحو الا ان
اعمى والاجسام متحيزة مثلا فلا بد من صدق عكسها المستقيم واذا لا اصل خارجية فهو كذلك وايضا
ان الضرورة شاهدة بان القضية القائلة ان الكاتب احمر او متحيز صادقة وليس المحمول فيها من

العوارض الذهنية وصدق الخارجية يقتضي وجود الموضوع في الخارج ايضا فان اجيب بانه فرق بين
المحكوم عليه والمثبت له وانما حكمنا بان الطبيعة هي المحكوم عليها واما ان المثبت له بالذات فهو الافراد
يرد عليه بانه ان اريد بالمحكوم عليه ما جعله العقل عنوانا لشيء ليثبت له فيؤول الى ما عليه المتاخرون
وان اريد ان العقل جعله عنوانا ليثبت لذلك العنوان والمحكوم به ثابت له ولو بالعرض قلنا
ربما يلاحظ في القضايا المذكورة الثبوت بالذات وانكاره تحكم وحاصله ان من القضايا ما محمولاتها
منافية لموضوعاتها نحو النائم مستيقظ ولذلك اتفق كلمات الكل على ان المحمولات لا يجب
ان يكون ثابتا وقت بالعنوان ولا تحضرت الغلبيات في الحينية ولظهور ان الاستيقاظ ليس بثابت
للنائم لا بالذات ولا بالعرض وكيف يتصادق المتنافيان فان قلت ان الاستيقاظ ثابت
له بالعرض فان النائم متحد مع زيد والاستيقاظ ايضا متحد معه قلنا ظاهر ان النائم انما يتحد معه في وقت
والمستيقظ في آخر فالاتحاد بينهما لا راسا ومن تامل من امثال هذا وذلك مع القول بان الموضوع
انما   العدمية انانية لا المعقولات الكلية تحكم قطعا بان الحكم يكون
وصفت بها انما هو عليها لا على على الطبائع وساوسا ان النفر   سمته لو كانت
موقوفات للمرسوم لا بالحقيقة لم يكن معلوما اصلا بل انما يكون معلوما بحسب الاسم فبعد العلم بالوجه
يجب ان لا يطلب والا لوجه الطلب نحو المجهول المطلق وساويا ان القول بان المطلوب معلوم
اجمالا في صورة التحديد ان اريد منه كما هو الظ فهو مصادم للبديهة ضرورة ان الكنه ربما لا يعلم
وانما يعلم بالوجه وان اريد به توجيه مما حصل بالتحديد اجمالا و ثانيا فلان المطلوب لو كان معلوما
اجمالا فبعد التحديد ينبغي ان لا يحصل المعروف بعده مع ان الكل متفقون على ان الفكر موصل
وذلك لان الانسان معلوم بكنهه اجمالا قبل التحديد فلا يكون حاصلا وفي مرتبة التحديد ما حصل
الا التفصيل الذي هو الحيوان الناطق فما الذي يحصل بعده الا ان يقال بالفرق بين نفس

الكنه

الكثرة والكثرة من حيث انه مجموع اي معروض الهيئة الاجتماعية لا بان يكون جزءا ولكن قولهم بانه لا بد من

الكثير من حيث انه حركة من المطالب نحو المبادي وحركة منها نحو المطالب ينافيه ضرورة ان

المجموع الذي قلتم انه الحاصل بالتحديد ليس حصوله بالحركة الثانية بل حصول الكثرة المجتمعة معا مع حصول الكثرة

مجموع ضرورة وثانيا لا نوقش في اول الكلام بذا نمنع كونه مجهولا مطلقا حينئذ بل هو معلوم بالوجه والاولى

ان يق حتى لا يلزم التوجه الى ما هو معدوم مطلقا حقيقة لان الوجه قد لا يكون موجودا في الخارج و

لا في الذهن والظاهر ان الحكم عليه بالوجود الذهني بناء على وجود وجهه في الذهن من قبيل التجوز ويمكن

ان يق ان مقصود القائل ان الوجه لو لم يلاحظ من حيث المرتبة فلا يكون ذو الوجه معلوما اصلا

ضرورة انا اذا تصورنا الكاتب والحيوان لا يكون الانسان معلوما بالوجه من الوجود بخلاف

ما اذا جعل مرآة للانسان فانه ح علم به لو بالوجه فالتزام المعلومية بالوجه لا يخفي ما فيه واما الجواب

فيرد عليه انه يعود التهقري فان ذا الوجه في تصور الشيء بالوجه على وجه الانطباق موجود في الذهن

بما هو هو اولا وعلى الثاني فلا توجه الى المعدوم المطلق ضرورة ان الحكم بوجود الشيء بناء على وجود

وجه من وجهه من قبيل التجوز وعلى الاوالى يكون الامور القديمة الهناية موجودة في الذهن

فان الوجه ربما يجعل مرآة العوالم باسرها وعاسر كما قيل ايضا على قوله ان في صورة التحديد لا يكفي

تبيله الى قوله يلزم طلب المجهول المطلق من منع الملازمة معلوم بالوجه والجواب

انه بناء على ان والوجه ليس بمعلوم حقيقة الامر على ما هو عليه هو ان عالمية النفس

الكاتب بحصول في الذهن حصولا حقيقيا فالامر صعب ولكن نقط ان العالمية قد

يكون بذلك الحصول وهو العلم الاتم في الحصولي وقد يكون بحصول وجه من وجوهه لكن لا مطلقا بل

باعتبار جعله مرآة والا يلزم ان يكون كلما حصل من الامور العامة في الذهن يحصل لنا العلم بالكل مع

ان الضرورة تشهد بخلافه ثم في تلك الصورة قد يحصل الوجه بنفسه وهو يكيف بنفسه محصوله علم كنه وجه الشيء

علم لذي الوجه في نفس الامر من قبيل علم الشيء بالوجه فعلم وجه الشيء هو انكشاف للوجه لكن باعتبار انه
في الواقع موصوف بكونه مرآة لذي الوجه وعلم الشيء بالوجه هو انكشافه بانكشاف الوجه فهما متحدان
بالذات متغايران بالاعتبار لا كما يظن القاصرون ان في علم الشيء بالوجه انما المعلوم هو الوجه
لا ذو الوجه فعلم الوجه هو ان يعلم لا من حيث المرآتية هذا ويمكن ان يوخذ علم وجه الشيء اعم مما ذكرنا وهو
العلم المتعلق بالوجه سواء كان في تلك المرتبة مرآة اولا فح اذا تصورنا مفهوم الوجود فهو علم
وجه الانسان وليس علم بالوجه وح يتغايران فيتحدان في تلك المادة وقوله قدس سره
الجليل اذ المعلوم في الصورة هو الوجه بالحقيقة كانه اراد به ان الوجه قد حصل وهو العلم الدائم
فهو احق بان يكون معلوما الا انه على سبيل التجوز وح فالحكم بكون الاحكام في المحصورات على
الافراد بناء على ان المحكوم عليه يجب ان يكون حاصلا على الوجه الدائم وهو العنوان ثم هو يصلح للحكم خلاف
صارف واما التعريفات فليس الامر اما الاول فقد عرف حاله الان نعم ايضا فيه مناقشة كما مر واما
الثاني فلان المعرفات الرسمية معرفات حقيقة على هذا الراي كما هو راي الجمهور واما الثالث
فلان المطلوب معلوم بالوجه ومعلوميته بالحقيقة فلا يلزم العمد الى المجهول المطلق وبالتحديد يحصل
الكنه الذي هو المعرف اي الحيوان الذي هو الناطق لا الحيوان عمه الناطق هذا والله اعلم واعلم
ان هذا التوجيه لكلامه رحمه وان كان بعيدا بالنظر الى ظاهر العبارة لكنه اقرب من الواقع فان لم يكن
مرتضاه فليكن كلاما في نفسه وان كان مخالفا لما عليه ونعم ما قال رحمه الله في بعض اقاويله كن لا نوسن
بما بين   هذا الذي ذكرناه على طبق ما اشتهر ان العلم هو حصول صورة الشيء في
الذهن وسيجيء ما يتعلق ان شاء الله تعالى في موضعه ثم اعلم ان الذي يصدده ههنا ليس يتوقف على
كون ذي الوجه عند التصور بالوجه مجهولا كما عزي الى الشارح رحمه الله او معلوما بالحقيقة كما عزي
الى الجمهور فانما وقع في البين وذلك لان المفهوم من كلام الشارح ان تعقل الاجزاء الاولية بالوجه كاف

في تعقل

في تعقل الشيء بكنهه ويرد عليه ان التصور بالكنه هو ان يتمثل بنفسه في الذهن وفي التصور بالوجه لم يتمثل
بنفسه بل بوجهه وذلك لان الماهية تصورها هو تصور اجزائها تفصيلا او اجمالا ان كانت مركبة والاجزاء
اذا حصلت بالوحدة فما حصلت الماهية وربما نوقش فيه بالمنع سيما اذا قالوا يتمثل ذي الوجه في
الذهن عند تصوره بالوجه وانت تعلم بانه ضرورة ان عند تصور الشيء بالوجه لم يحصل في الذهن الا
الوجه وان قيل ان حصوله اورث حصول ذي الوجه محصوله هو تصوره بالكنه والمقصود ان تصور
الاجزاء بالوحدة بما هو كذلك لا يكفي البتة في حصول الكنه ولم يدع ان حصول الوجه لا يتصور بعد حصول
الكنه كيف وعلى هذا يرجع مقصود الشارح الى ان تصور الشيء بالوجه قد يورث حصوله بنفسه في الذهن
فلو كفى في تصور الماهية بالكنه تصور اجزائه الاولية بذلك النهج لم يتم الدليل وهذا ظاهر الخفاء فافهم
قوله او مصداق ذلك الاتحاد هو قيام مبدأ الاشتقاق الخ لا بد من ان يحقق بالمشتقات ونحوها
والا فالفصل عرضي بالنسبة الى الجنس وبالعكس وكذا النوع بالنسبة اليهما مع ان اتحادهما بالذات
ليس بقيام المبدأ وتحقيق ما ذكره رحمه الله يأتي في مستقل القول انشاء الله تعالى مشبعا قوله
ضرورة ان الماهية عين الاجزاء بالاسر مجملا ينبغي ان يراد منها الماهية المتحصلة النوعية والا فالحد عين
المحدود قوله وكان ينبغي ان يقول الخ منه علم ان ههنا مناقشة اخرى في الدليل قريبة منه وهو
ان الماهية يجوز ان تكون متصورة مجملا والوجود مفصلا فيجوز ان يفيد الحمل واحتيج الى الاستدلال
قال الشارح وايضا هذا في الماهيات المعلومة بناء الخ قد مر في نظره فيما سبق ان الماهية الامكانية على
السواء فاذا كانت موجودة بتمامها بالوجود الزائد فالكل كذلك كما يشهد به الفطرة الجيدة ثم انا نجد من
انفسنا ان كل ماهية من ماهيات الامكان اذا حمل عليها الوجود يفيد وربما احتيج الى الاستدلال
اذا تعقلت بالكنه ولو كان عينها لما لم يتصور ذلك ولعله واضح عند المنصف والمناقشة دائرة
واسعة ثم ان هذا الدليل لا ينتج ما ينبغي ان يثبت في هذا المقام وهو ان موجودية الممكنات ليست كموجودية

الواجب تعالى قوله اذا اخذت القضية سالبة لم يكن حكما باجتماع النقيضين الخ ربما يناقش بانه لم
يقصد المستدل ان فيه حكما باجتماع النقيضين في الواقع حتى يرد ما ذكره رحمه الله بل المقصود ان فيه
بالنقيضين فان عقد الوضع مناف لعقد الحمل ونعم ما قيل ان حاصل الدليل ح انه لو كان عينا
لكان قولنا السواد ليس موجودا متضمنا لعقدين متنافيين والثاني بط بديهة و ح يقول ان البطلان
الثاني ليس اظهر من اصل الدعوى وهو ان الوجود ليس عينا فان الخصم عنده ان المهيات والوجود
لفظان مترادفان فكيف يسلم ان ذلك ليس ذلك القبيل مع ادعائه ذلك وعلى هذا لا
يصح ان يدعى البديهة في الدعوى من الراس قال الشارح لان لنا قضية صادقة في نفس الامر الخ
وفيه بحث فانه ان صح هذا الدليل لم يصح ان يكون الوجود عين نفسه فانه معدوم ايضا فنقول
ان معارضة صادقة وهي ان الوجود موجوده موجود ذهنيا اولا وهل شيئا مثل الواجب تعالى
ونوضحه في الحاشية القديمة لكن هذا الاعتذار من قبيل السالخ عن وعدته فانه قال هذه الدعوى
ضرورية وقال ايضا فيما سبق انه ليس المقصود الا ان الوجود المطلق مغاير للماهيات الخ قوله
والجواب ان هذا انما ينافي على تقدير المغايرة الخ وفيه بحث فان النزاع ان كان في المغايرة
بمعنى ان الماهيات غير مفهوم الوجود المطلق وغير حصصه فلزوم التناقض ظ لبطلان كيف
ان الوجود نفس عينه مع انه معدوم وقد مر وسنعيده انشاء الله تعالى وان كان فيها بمعنى ان
مصداق الموجودية ومطابق حملها نفس ذواتها كما هو رايه رحمه الله فلزوم التناقض ايض فان
التحقيق ان الجعل هو البسيط فيكون مفاد الفاعل الخالق ذوات الماهيات فيرجع الامكان
الى مجعوليتها البتة المحضة فعلى هذا فلقائل ان يقول ان المهيات بنفسها مصداق
الوجودية فيما ذاته متقررة بالجعل موجودة ابدا واذا امسك الخالق الفياض عن الافاضة
تتقص محض البطلان مع سلب الوجود عنها كما هو شان الذاتيات والفرق ح بينها وبين

الواجب

الواجب تعالی ان ذاته المقدسه ضروریة الذات فلا یمکن ان یتقرر بالغیر وان ینسلب
ویبطل بخلاف الممکنات فانها فی ذاتها ناقره الی الغیر وفی نفسها یمکن ان ینعدم بالمرة
ولا تتصاف فیها للتقرر اصلا وعلی هذا ان ارید بالزیادة الاحتیاج الی الغیر فی التقرر والمفضی
الی الاتصاف بالوجود فتقدیم المطلوب وهذه الادلة تطویل بلا طایل والا فتعی صحتها قصور
وقد یقال انه غیر صحیح اولا فرق بدیهة بین الشایق افاد ذاته وا وجده فانکان افادة الذات
معنی معقولا ویس باله الی افادة الوجود له فلا اختصاص له بالوجود بل الماهیات ایضا ایضا
کذلک وان لم یکن کذلک فکان هذا الفرق باطلا والحاصل انه لا فرق بین
الوجود وغیره فی الجعل والافادة کما لا یخفی وانت بعلم انه لا طایل تحته فان الوجود انکان من
الموجودات فلا نشهد فی انه لا فرق بین الماهیات والوجود فله وجود رابطی وهذا هو الجعل
المولف وهو یحتاج الی مجعول ومجعول الیه وانکان الاعتباریات فلا یعقل جعل بسیط والوجود
وانما یعقل الجعل المرکب بم اذا فرضنا ان مصداقه نفس المتیابن مع نقول انه لا یحتاج الی
الجعل اصلا کما فی اللوازم بل تقرر الماهیة من الجاعل هو الذی اوجب ان یتصف بالوجود فلا
یلزم التناقض اصلا ولا یرتفع الامکان ولا الاحتیاج الی الاستدلال ولا افادة الجعل وقد
اجیب بانه قد تقرر عندهم ان مناط الواجبیة عینیة الوجود مع القیام بذاته واحتیز به عن وجودات
الممکنات بقاماتها فاذا کان الوجود عین الماهیة وکانت قایمة بنفسها صارت واجبة
لذاتها فلا یجوز استناده الی العلة ولکن الثابت بالبرهان نفی عینیة الوجود مع الماهیات
القایمة بانفسها لا القایمة بغیرها کالاعراض فبالاولی ان یقال النزاع انما هو فی السواد مثل هو
موجود بذاته او بعوض امر آخر فاذا فرض انه موجود بذاته وان ذاته مصداق الحمل کان
حمل الوجود علیه ضروریا ولا یتصور سلب وفیه تامل ولا یذهب علیک ان ما ذکره وان کان

مقرا عندهم لكن تقرره انما هو من هذه المباحث واذ هو غير تام ههنا فلايق بما قرره وذلك

لا بالانم ان مناط الواجبية كون الذات مصداق الوجود مع قيامها بنفسها وقد علمت

تفصيله بعجم انكان الجعل هو المولف يكون مناطها ذلك قطعا لكنه ممنوع وتقرير عدم ذلك كان

لاجله فلا تقربما فرروه ثم ان الضرورة تشهد بان كون الذات مصداق لو افضي اي

الوجب فلادخل للقيام بنفسه اصلا واما وجوداب الممكنات فهي انكانت زايدة زيادة

الانضمامات فلا محلص من ان تكون واجبات اليه لكنه ليس كذلك كيف ان مناط

الواجبية هو العينية ولاشبهة في ان الماهيات العرضية اذا كانت بذواتها مصاديق الموجودية

فلا تحتاج فيها الى الغير والالم يكن بنفسها مصداقا وهو الوجوب وان فرق بما ذكر فهو منه

في الكل وربما يقال في رده انتامل ان النزاع وزيادة الوجود بذلك المعنى كيف يقول به

عاقل فانه مناف للامكان ضرورة وانت تعلم ان المناقشات ربما تكون بطرفا وضعفه محتاج

الى العقل الاطراف كما هي هي كالنزاع في علية الامكان والحدوث للحاجة وقد يقال ايضا انه

على هذا الجواب يلزم الاستدراك وتطويل بلا طايل لانه يفيد بانه ثبت ان عينية الوجود يقتضي الوجوب

والاستغفار عن الحقايق فاثبت بما ذكروه نفذ تطويل بلا طايل وانت تعلم انه لا مضايقة في

اثبات المطلوب بافضائه الى توالي بواطل بعضها اوضح بطلانا وبعضها اخفى فيمكن لمن

يستدل عليه بان العينية يرفع الامكان البين وانها يفيد اجتماع النقيضين مثلا هذا واعلم ان

قولهم ان مصداق حمل هذا فامصور على وجهين الاول ان يكون ذاته مصداقه ولا دخل فيه

لحيثية تعليلية ولا تقييدية كالذاتيات فان نفس زيد مصداق الانسانية سواء وجد من الفواعل او

موجودا بنفسه لكن التحقق ان وجوده من الغير ولو تقدر تفرره في حالة العدم كان مصداقا ايضا

والثاني ان مصداقه نفس الماهية الموجودة كما يقال ان عالمية النفس هذا انها مصداقها ذاته فالموجود

والكان من قبيل الثاني فح يكون مصداقه الذوات المجعولة المتقررة بالجعل فان عني بزيادة
الوجود انه متقرر في الاتصاف به الموصوف الى شيء آخر وان كان الافتقار اولا وبالذات
في نفسها ثم بواسطتها في الوجود فالمدعى تام وان كان من قبيل الاول فح يكون المهيات بنفسها
مطابق حمل الوجود والافتقار في المصداقية اصلا الى الغير لكن انما يتحقق ان كانت من الغير ولو كانت
متقررة بنفسها لكانت المصداقية بحالها فالزيادة لا تخلو عن شيء فان قيل الماهيات حال
العدم لا يصح ان يكون مصداق الوجود فهي في المصداقية منفقرة الى الغير فقد ثبت الزيادة بذلك
المعنى قلنا وح ينقض بالذاتيات فان الماهية المعدومة ليست مصداق الذاتيات بديهة مع
انهم يقولون ان الماهيات افتقارا صلا بوجه من الوجوه ثم الحق ان الوجود لكان عين المهية
بذلك المعنى فالمهية ليست مهية في العدم فكونها موجودة من الحقائق بمعنى انها في نفس
المهية ثم هي بنفسها مصداق انتزاع الوجود فيحتاج في المصداقية الى حيثية تعليلية وتقييدية وبواسطة
فالوجود زايد بهذا المعنى واما الذاتيات فسيجيء انشاء الله تعالى الكلام المتعلق به في بحث الجعل
قوله وما قيل في الجواب ان ماله الى سلب الوجودي قال السيد قدس سره الشريف مع لزوم
التناقض بان معنى قولنا المهية ليست بمهية في الخارج ان المهية المعقولة ليست من افراد ماله وجود
خارجية ولا تناقض وهو مدفوع بان قولك ذات خارجية مشتمل على معنى الكون في الخارج
فقد اعتبرت مفهوما وراء المهية وليست في ذلك خارجية مشتمل على معنى الكون في الخارج فقد
بان نسبة الى الافراد وحاصله في الحقيقة ان المهية ليست موجودة في الخارج فلو كان الوجود الخارجي
عين الماهية لكان المفهوم من سلب الوجود عنها سلبها عن نفسها بالمعنى اعتبار من سلب الشيء
عن نفسه لا انا لنا وبل الذي فيه وهذا انما تقض بلا ارتياب وما قيل من ان سلب الشيء عن نفسه
بحسب الخارج جائز لجواز ان لا يكون موجودا فيه فلا يكون هو هو فيه فذلك مدفوع لان ماله في

الحقيقة الى سلب الوجود عنه ولو كان وجوده في الخارج عينه لم يجر اصلا فاذا لم يكن الانسان موجود
في الخارج وقلت الانسان ليس بانسان في الخارج كان منطوقا محصوره ان الانسان ليس بموجود في
الخارج واما اذا قلت الانسان ليس بانسان فهو بظاهره قطعا انتهى وانما اورد بصيغة المجهول احترازا
عن نسبة الرياء صريحا الى كلامه مع انه قدوته قوله ان اراد الملازمة فغير نافع انت تعلم ان هذا
الشق مما يأباه كلامه قدس سره الشريف فما نظر فيه فالاولى ان يطرح من البين وانما ذكره اتفاقا للشق
بانه ربما يبقى للتمحل مجال بوجه ورد عليه بانه يختار كان عينها فلا يعقل والتقدير ان الوجود
عين الماهية فلا يمكن سلب الشيء عن نفسه فيلزم التناقض وانت تعلم انه غير مرضي قدس سره
الشريف الا ان تاويل بعيد بان يقال معنى قوله فهو بظاهره يدل على العينية فحينئذ يرجع الى ما ذكره رحمه الله
ولا بد ان يحمل عليه فانا اذا فرضنا ان الانسان معدوم في الخارج فقولنا الانسان انسان في
الخارج لا يصدق لاستدعائه وجود الموضوع في الخارج وقد فرض معدوما فيكون نقيضه صادقا
السلبية والا يلزم ارتفاع النقيضين الا ان يقال ان ارتفاع النقيضين انما يستحيل او العقلا وقد كذبا
ولا يخفى ما فيه فان نسبة الماهية الى نفسها نسبة الوجوب وهو مسلم عنده قدس سره الشريف
فلا مانع من يفعل نقيضا واعلم ان ما ذكر لا يضر الراد فان مقصوده ان المحشي قدس سره الجليل
ادعى عدم نفع هذا الشق بناء على ان الملازمة غير نافع فانا نمنع امتناع اللازم فيجوز امكان اللزوم
فلا يلزم التناقض فغاية المراد انه نافع سواء كان مطابقا لعبارة السيد او لا يكون مطابقا فان مقصوده
بالاثبات النفع **قوله** وان اراد الاتحاد ثم كيف والوجود مغاير الماهية عنده فلا يكون سلبه عين
سلبها اجيب باختياره والقول بان المراد الاتحاد على تقدير عينية الوجود يدفع بانه لا يلائم سوق كلام
السيد وهو ظاهر عندنا حاصل النظر فيه فان قوله ولو كان وجوده في الخارج عينه لم يجر اصلا يكون لغوا
على هذا التقدير الا ان يقال انه تفصيل لما سبق ولا يخفى بعده وايضا ان قوله فاذا لم يكن الانسان الخ

يابى عنه الا ان يقال في معناه ان الوجود اذا كان زايدا وكان الانسان معدوما في الخارج و
كانت الانسان ليس بانسان في الخارج كان صادقا لان لمزومه وهو ليس موجودا في الخارج صادق
واما اذا قلت الانسان ليس بانسان اصلا على تقدير عينية الوجود فهو باطل ولا يخفى ما فيه من التعسف
وقد دفع بانه انما يلايم لو كان قول القايل ان سلب الشيء عن نفسه بحسب الخارج جايز على هذا التقدير
وليس كذلك بل الظاهر من سوق الكلام انه ساق الكلام على ما يطابق الواقع ورد عليه بان المعترض
اذا قال ان سلب الشيء عن نفسه في الواقع جايز فلا يلزم التناقض فقال السيد نعم جايز على تقدير الزيادة
لكنه لا يجوز على التقدير المفروض فهو في غاية المتانة قوله وان اراد انه لا يتصور سلب الشيء عن
نفسه وانما المتصور سلب الوجود الخ واجيب عنه باختياره ايضا فيقال في تقرير الدليل لا شك
في تحقق قضية صادقة هي قولنا السواد ليس بموجود فلو كان الوجود عين الماهية لزم ان يكون معناها
السواد ليس بسواد وهو تناقض فتحقق النسبة وان كان محالا لكنه انقلب الى الامكان على التقدير
فلا يقدح في اصل اثبات المطلوب وانت تعلم ما فيه من الاستدراك فانه امكن لنا ان
نقول ان الوجود لو كان عينا لما تصورت النسبة بين الشيء ونفسه مع انه على ذلك التقدير
يمنع دايرة المنافاة هذا والحق مع المحشي رحمه الله لان كل ما ذكر في دفع سوء كلام السيد مع
انه يحتاج في تصحيحه الى ما ذكره رحمه الله لا يبعد كل البعد ان يقال ان مقصوده ان الواقع بالدفع
ما ذكرت واما ما قيل فغيره اه الا بالرجوع الى ما ذكر من الحق فانه ان لم يرجع اليه كما هو ظاهر
كلامه فلا يصح فانه ان اراد كنه الحكم الخ قوله اقول مراده من الوجود الموجود على طريق المسامحة
المشهورة الخ واعلم ان ظاهر كلام الشارح مبني على ان النزاع في الوجود المصدري ولا شبهة في انه
بعيد في غاية البعيد كما ذكره في الاستبعادات كيف انه غير محمول على الماهيات فكيف يصح من
العاقل الكاره والقول بانه عين ماهيته او جزء منه من قبيل الخبط فلا بد من ان يصرف من الظاهر فنقول انه

يقصده بل مبناه على ان الوجود سواد وبه معنى ظاهره او الموجود كما ذكره رحمه الله محمل على الاشياء على نحوين

الاول بان يكون قائما بها والثاني من قبيل قيام الانتزاعيات والثاني بانه يمكن لا بالقيام

كما في قولنا الانسان الحيوان الناطق او كقولنا زيد انسان واذا مهد هذا فاعلم ان هنا مقدمة

اخرى هي ان الذي ان المهيات ليس نفس الوجود وان ثبت فقل نفس الموجود بمعنى ان

بينهما مغايرة مفهومية ليس حملا على المهيات حملا اوليا كما في قولنا الانسان ولا هو جزءا على نحو جزئية

الحيوان من الانسان كما يدل عليه الدليل واذا عرفت هذا فاعلم ان دليل الامكان مدفوع لان الوجود

او الوجود اذا كان عينا للانسان مثلا فحمله عليه حملان اولي وغير اولي على مثل حمل الكلي على نفسه

والوجود على نفسه اذا كان زايدا فان اريد باللازمة الغالية انه لو كان عينا ارتفع الامكان الذي

هو كيفية نسبة الحمل الاولي فلا يم بطلان الثاني وان اريد ارتفع امكان الحمل الذي هو غير الاولي

فلا يم الملازمة فانه يجوز ان يكون ذلك الحمل ممكنا كيف والوجود على الوجود على تقدير الزيادة

ليس بموجود وح لو التزم ان كيفيته امكانية فلا يبعد كل البعد الى ان يبطل فقد عرفت مما ذكر ان

العينية لا يرتفع امكان العالم والانقلاب الى الوجوب وقوله فان النسبة بين الشيء ونفسه الخ انما

يعرض لحمل الاشتقاق لان حاصل الحمل الذي هو غير الاولي فيما نحن فيه ذلك وعلى هذا فقس

قوله وايضا فقولنا نسبة الشيء الى نفسه لا يكون الخ وكذا دليل فايدة الحمل والاحتياج فان

قول المستدل السواد موجود بمنزلة السواد سواد والموجود موجود ان اريد به الحمل الاولي فهو صحيح

ولا مفسدة في التزامه ونمنع انه ونمنع انه مفيد ومحتاج الى الاستدلال فان قيل نحن نعلم ضرورة

الافادة والاحتياج قلنا انما الضرورة في غير هذا الحمل كيف والوجود عين نفسه مع ان حمل الوجود

عليه محتاج الى الدليل وكذا هو مفيد والحمل الاولي ليس كذلك فكذا على تقدير العينية وان اريد

حمل غير اولي فلا نم انه غير مفيد بل هو مفيد وهو محتاج فانه يؤول الى قولنا السواد وسواد والوجود

موجود مفيد

وجود ومفيد ومحتاج الى الدليل كيف لو كان الوجود زايدا بجهة بذا العينية فيه ولا يجاب الا بما ذكرنا
ومثله يجاب نهاوكذا الدليل كيف لو كان الوجود زايدا بجهة بذا العينية فيه ولا يجاب الا بما ذكرنا
وبمثله يجاب نهاوكذا دليلا التناقض فان قولنا السواد سواد ان اريد الحمل الاولى وقولنا
السواد ليس موجودا الحمل الاولى ايضا فيختار انهما نناقضان ولا بعيد فان اصلا وان اريد
سلب الحمل المتعارف فللا تنا تضين لاشتراطهم في التناقض اتحاد الحمل كيف والوجود
معدوم مع انه عين نفسه فيلزم ان يتناقضان فمعنى قول الشارح هو بمنزلة قولنا السواد ليس بذي
سواد الخ انه بالحمل المتعارف الذي يتولون به في قولنا الوجود والموجود ليس موجودا لكونهما
من المقولات الثانية وبذا غاية توجيه كلام الشارح ولا يخو عنه كلاكل النوع انه يفضح فيلحمل عليه
ودع الدفع ما اورده رحمه الله من الراس واندفع ذلك البعد نعم الذي يدفع كلام الشارح بالمرة
ما سيأتي منه من قوله والتحقيق وقد مر منا اشاره اليه في مواضع وسنذكرنا يتعلق به ان شاء الله تعالى
ويمكن ان يقال في توجيه كلامه رحمه الله ان قوله والمراد من الوجود الموجود دفع في البين لما انهم
رعايته لما هو انسط من كلام في تعريفاته ولا سبق منه ان الامور العامة هي المشتقات وان
الحمل تيار ومنه السواد الخ وقد قالوا الحمل الوجود في الدليل وانه بمنزلة الجنس والمقصود انهم ارادوا
واريد الموجود وقصدوا العينية ماذكره في التحقيق وح يندفع ماذكره الشارح رحمه الله وسيتضح هذا
التوجيه مفصلا ان شاء الله تعالى فيما بعد قوله كيف لا ومغايرة مبدأ الاشتقاق المهيات
مما لا ينبغي التنزاع فيه بين العقلاء وفيه نظر فان مغايرة مفهوم الموجود ايضا من المهيات
مما لا ينبغي ان ينازع فيها احد كيف انه من اجلى البديهيات فلا يصح ان يكون مطلوبا
للاستدلال او التنبه قوله وايضا فان كون الوجود بهذا المعنى عينها الخ حاصله انه ان اريد
ما فهم الشارح لم يصح ويلزم القايل بالافادة والاحتياج الى الاستدلال وحديث الامكان

فان الوجود نفسه عين نفسه مع انه يمكن ان يكون عارضا لنفسه ويكون محتاجا الى الدليل فيكون مفيدا
او ممكنا ايضا على طرز الكلام السابق بل لا يخفى ان هذا الكلام عن بعد فانه يلزم ان اعتراض اليه دليلا على عدم
ارادتهم ذلك فالاصلح ان يقال انهم بنوا على الزيادة عروض الوجود والاحتياج في الوجود الى
امر يعرضها وعلى العينية عدم العروض والاستغناء وظاهر ان الزيادة بذلك المعنى وكذا العينية لا
يتقضيان وانت تعلم ان هذا بعينه يقتضي ان لا يكون المراد ما ذكره ايضا ويوجد ان الغرض من حكمهم
بعينية الوجود في الماهيات نفي عروض الوجود لها وكونه مستغنية في الموجودية عن امر يعرضها وبعينيا
نفي ما ذكر وللنزاع فيه مجال فانا لا نسلم انه الغرض او بان يقال الغرض من حكمهم بعينية الوجود في الماهيات
نفي عروض الوجود للواجب تعالى ما ذكر والا يلزم الاحتياج الى الغير ولم يكن فرق بينه وبين الممكنات
ورد هذا بان كون الغرض ذلك في ذلك المقام لا يدل على ان يكون على طبقه بهنا وبما ذكرنا من
التوجيهين يندفع انه لا يرد ولا يرد ما اورده قوله وقد صرحوا بان وجود الواجب عينه الخ شاهد
آخر على انهم لم يريدوا بالعينية الاستقاق وفيه ايضا انه يقتضي ان لا يكون الوجود بمعنى الوجود
فانهم ارادوا ان الواجب تعالى بعينيه هذا المفهوم العام فهو غير صحيح وان ارادوا فرده
الحقيقي فالممكنات ايضا وان ارادوا حصة فكذلك وقد اورد عليه بان كون الوجود
في هذه المسئلة ما ذكر لا يستلزم ان يكون فيما نحن فيه ايضا كذلك كيف وهنا قد نفوا العينية
واثبتوها ثم والجواب انهم يذكرون ان الوجود زائد في الممكنات وعين في الواجب وهذا انما
صريح في ان المنفي والمثبت واحد وحمله الامران من تعمق في كتبهم في المقامين يحكم قطعا ان
الاثبات والنفي يتوجهان الى امر واحد قوله فان قلت لم لا يجوز ان يكون للوجود فرد
واحد غير عارض الخ في بعض النسخ موجود بعروض الوجود له وفي بعضها لا بعروض الوجود
فان وجه السؤال على الشاهد الآخر فهو جيد انهم ارادوا بالعينية الوجود عينه مع فرده ويجوز ان

يكون قائما

يكون قائما بنفسه وموجودا الا بعروض الوجود وهو الواجب فقد صح ناصر جوابه ولم يلزم
حاصل الجواب ان السيد بهمنيار شهد بان افراد الوجود على السواد في الاحتياج في الموجودية
فلا يكون موجودا الا بعروض الوجود فان التي منع الوجود ما الممكن والواجب على السواد فان كل
ما يصدق عليه الوجود لا يقتضي الموجودية فلا يكون موجودا الا بعروض الوجود فان التي منع انه موجود
لا بعروض الوجود وهذا على النسخة الاخيرة واما على النسخة الاولى فالوجه ظاهر ويرد عليه انه رحمه الله صرح
في مواضع ان في السواد اذا كان قائما بنفسه كان اسود بنفسه والجواب انه ذكر هنا ما ذكر على
غير مذهبه مما في الواقع وبني على ربطه والتحقيق عنده ذلك وايضا ان الوجود القائم بنفسه
يجوز ان يكون الوجود المطلق عارضا له ذاتيا والتصريح انما هو فيما اذا كان السواد ذاتيا واخذ
منه المشتق وتحقيق هذا الباب في موضعه ويمكن ان يتعلق بما سبق ايضا فافهم قوله والتحقيق
ان صدق الحمل قد يكون بسبب الاتصاف الموضوع حاصله انهم ارادوا بالوجود الموجود
دعوا بالزيادة والعينية ما ذكره فيح لا يرد ما ذكره لانه مبنا على انهم ارادوا بالوجود المصدر
فاستدلوا بانه لو عينا لكان السواد سوادا والموجود موجودا والسواد موجود والموجود سواد بمنزلة
وليس هذه كذلك بل الاول بمنزلة السواد وجود الخ انه مع اعتراضات اوردت من
قبل من ان ما ذكره في الاستبعاد كون المدعى زيادة الوجود من الشواهد فانه جار بعينه في
الموجود وقد مر اشاره اليه ولكنه يرد عليه انه لا فايدة في التغير الى الموجود فان ما ذكره جار
في الوجود ايضا بان يق ان معنى العينية كون الذات بنفسها مصداق حمله والا كان اشتقا
قيا والجواب لعله انما غير رعاية لما تقرر عنده ان الامور العامة هي المشتقات ومراعاه
لظواهر عبارات الكتاب من التفريعات وغيرها مما سياتي والشواهد انما هي
شواهد لعدم ارادتهم العينية والزيادة بالمعنى الذي فهمه الشارح وهو صادق فيه فان

كلامه ان حمل على ظاهره فهو مردود قطعا وان وجه بما وجهت به سابقا فهو مبني على
ان العينية بمعنى كون حمل الوجود حملا اوليا وازيادة على خلافه وهو انسط من كلامه
مواضع فانظر فيه بقي ههنا بحث وهو ان ما ذكره رحمه الله وان كان هو الاحق با
لتعرض والبحث فان الذي سبق الاري الافهام كافه لا ينبغي ان يبحث
لكونه بديهيا اوليا والاعتذار بان الوجود نبهات ازالة لما عسى ان سبق
الى الاوهام القاصرة كما يفهم من الشرح غير جيد فان الذي مما لا خفاء فيه
اصلا فالبحث الى هذا الا بد غير لايق لجال العقلاء لكنه لا ينطبق الدليل
على هذا المطلب فان كون الماهية مصداق الحمل لا يقتضي ان يكون الحكم
بديهيا حتى لا يحتاج الى الدليل وان لا يكون مفيدا كيف ان حمله على الواجب
تعالى ليس بديهيا وهو مفيد ايض فلابد من ان يكون مدعاهم ما سبق الى الا
فهام وح يتجه ما ذكره الله على وجهنا ان كلامه فلابد من التكليف بان يق
ان حاصل الدليل الاول ان الماهيات لو كانت انفسها مصداق الوجود يلزم
الاتحاد والا يصح ان ينتزع من الماهيات لواحق لفه من نفس ذواتها امر واحد
وهو باطل كما قرره المحشي رحمه الله في بعض الرسايل وغيره من المتاخرين و
لو كان جزء المعنى ان يكون مصداقه جزء من الماهيات يلزم التسلسل فانه لابد من جزء
آخر وهو موجود فيكون موجوديته بجزء آخر

بالوصف بل له مرتبة التعري عنه وهو قد يكون هو الخارج كما في الابيض فان الجسم له مرتبة في
الخارج ليس فيها ابيض ولا بد من ذلك الظرف في الاتصاف بالوجود وليس يعقل ان
يكون هو الخارج فان الماهية فيه محكوم بالوجود فهو الذهن فان له ان يعتبر بخلاه عن جميع
العوارض فعلى قاعدة الفرعية يجب ان يكون الوجود الخارجي ظرف الاتصاف به هو
الذهن والضرورة شهدت على القاعدة الفرعية بان المثبت له يجب ان يكون موجودا
في ذلك الظرف فيكون الوجود المتفرع عليه في الذهن ثم ظرف الاتصاف بهذا الوجود
الذهني ليس هذا الذهن والا لزم ان يوجد في ذهنا مرارا ولكن لا يشعر الا بوجود واحد فلا بد من ان
يكون ظرفه ذهن آخر فيجب ان يكون موجودا فيه وهكذا فيح اندفع بالاستبعاد فان القدر
الضروري هو ان يكون المثبت له موجودا في ظرف الاتصاف وهو حاصل بهذا وسيتكلم عليه
ان شاء الله تعالى في موضعه قوله وانما يمنع بطلان ذلك بجواز ان يكون بينها ترتب الخ لا بد
من هذا المنع كيف ان الاذهان عندهم غير متناهية فلا بد فيه من هذه الكلية فقاعدة
الفرعية لم يفض الى محذور بل انما استلزم ما هو ثابت عندهم في نفسه فلا بد في ابطاله من وجه
ثم ان هذا المنع غير معتمد عليه عنده رحمه الله لا بد لانه مستقر في كتب بطلان التسلسل انه باطل
مطلقا في الموجودات الا مع الترتب ويرد عليه ان الترتيب بين الوجودات كاف في
اجراء براهين بطلان التسلسل في الاذهان لانه يترتب الوجودات التي في الاذهان من مرتبة
بالعرض بحيث يتصف بالاولية والثانوية وهذا القدر يكفي في اجراء برهان التطبيق كما
لا يخفي واجيب بان الوجودات لما كانت اعتبارية لم يتحقق بالفعل الا المتناهي منها
فلم يتحقق الترتيب بين الاذهان الا بين متناهية منها ويجاب ان اتصاف زيد مثلا
بالوجود امر واقعي ليس يتعلق بالاحتمال الاختراعي فاذا الوقف على وجوده في ذهن فالذهن

متقدم التبه باعتبار محاذيه لما يتوقف هو عليه وهذا وصف ثابت في نفس الامر والعجب انه اجرى
البرهان باعتبار عروض العلية والمعلولية مع انهما اعتباران ايضا ولم يجر هنا لم لما استمعناك
من تعدد الوجود ولزوم تعدد الموجود نيت الترتيب بين الموجودات قطعا وح لا حاجة الى
اثبات الترتيب في الاذهان واعلم ايضا انه يمكن اثبات الترتيب بين الاذهان بوجه
آخر حاصله ان ثبوت الوجودين من تلك الاذهان بناء على قاعدة الفرعية يتوقف
على وجود آخر له ولا يكون في الخارج فلا بد من ان يكون في ذهن اخر فيتوقف على وجود هذا الذهن
في الخارج لان اتصاف الذهن الاول في الخارج بالوجود يتوقف على وجوده في الذهن الثاني
ووجوده في الذهن الثاني يتوقف على وجوده الخارجي ضرورة ان ما لم يوجد شيء في الخارج لم يصر
تبا
ظرفا لوجود شيء فيه وهكذا والجواب ان بناء هذا الكلام على ان موجودية الاشياء باتصافها بوجودا
وليس كذلك كذب والاتصاف بالوجود انما هو في الذهن ومن المعلوم بالضرورة انه ليس لتصورنا
وجود زيد دخل في موجوديته بل موجودية الاشياء بتاثير الفاعل وانتزاع الوجود وعند هذا لا
يلزم من توقف اتصاف الذهن الاول بالوجود الخارجي على شيء توقف موجوديته عليه
وايضا ان اللزوم انما يلزم بعد اعتبار جميع الوجودات الذهنية والاتصافات العقلية لا يتقدر عليه
بهكذا قيل ولا يخفى ولا يخفى عليك ما فيه وذلك لان المسئلة القائلة ان ثبوت شيء لشيء
فرع ثبوته في نفسه يستدعي وجود المثبت له في نفس الامر بحيث يكون مصداقا للموجودية
اولا وعلى الثاني فلا استدعا فانه ح لم يجب ان يكون المثبت له موجودا في الخارج وانما وجد
اختراعا مجبور به بفرض كثير من الاصول وعلى الاول فيكون الوجود المستدعي وجودا واقعيا
ثم اذا فرض انه في الذهن فيكون محلا لوجود شيء والحال مصغي الى وجود المحل فيكون موجودا
واقعيا فانعقد وقضية موجبة قائلة ان هذا الذهن موجود فاستدعى ان له وجود آخر في ذهن
آخر وهكذا

آخر في ذهن اخر وهكذا اولاشبهة في انه ح يتحقق موجودات واقعية متصفات بوجودات بها موجودة بها مع الترتب بينها وتفصيله ما ذكره بعض حاملي الكتاب واقعي اسراره ان الموجودية ليست الا الاتصاف بالوجود وان النزاع ان ثبوت الشي للشي فرع ثبوت المثبت ليس الا في ان كون الشي اسود او ابيض ونحوهما هل هو فرع وجوده ام لا فكذا الحال في الوجود بمعنى ان كون الشي موجودا هل هو فرع وجوده السابق او لا فليس الاتصاف بالوجود الذي وقع النزاع في فرعيته الوجود مما لا ينبغي ان يصغي اليه عاقل وبهذا انضح لك سقوط سائر كلامه وبعض لكلامه وجها ستا كقصد قوية لكن اذا خص الوجود الذهني بالعلم الانطباعي الخ قال بعض مطلعي اسراراي شيران حاصله انه اذا كان الوجود الذهني مختصا بالعلم الحصولي يلزم ترتب الامور الموجودة المسترة قطعا في الخارج ان قلنا بوجود العلم في الخارج او في الذهن ان لم يقل بخلاف ما اوام لحقق به بل قيل ان العلم هو الاضافة كما يراه جمهور المتكلمين او قيل انه حضوري فلا يتم بطلانه اذ غاية ما يلزم منه ان تحقق اضافات غير متناهية بالنسبة الى الشي واحد واستحالته مم فان الاضافات امور اعتبارية وبناية ما يلزم في الحضوري عدم تناهي الحضورات حسب تعدد المستحضرين بالنسبة الى الشي واحد فان قلت تبادر منه ان الوجود الذهني نعم الصور الانطباعية وغيرهما وهو خلاف الواقع قلت الامر في العبارة سهل ولا يذهب عليك ان الكلام في الوجود الذي استدعاه الاتصاف ولا شبهة في انه على قاعدة الفرعية الكائن هو الوجود الذهني في اتصاف الماهية بالوجود الخارجي فلا يكون الا بحلول ذلك الموصوف في الذهن وكل حال في الذهن فهو علم ح يلزم الترتب في الموجودات قطعا فان تعدد الى ان يستلزم بعدد المجال وايضا ان علم زيد غير علم غيره بالشخص فلا دخل لكون العلم هو الاضافة او الحضوري في هذا المقام اصلا فما لا يصلح ان يقال ان معناه

على قبل ان الوجود الذهني لما كان هو العلم الارتسامي لا اشكال كما وقع من هذا الماهر من الذهن

عن هذا التوجيه الى ما ذكره لا يخ عن شي ما ولكن هذا التوجيه بحسب العبارة لا يخ عن بعد لا يعد ان

يق ان مقصوده لو جعل الوجود الذهني غير العلم الارتسامي كما سيجي في الشرح من ان الاشياء

موجودة في الذهن مثل وجودها في الزمان لا بطريق الحلول فالاشكال كما كان فانه ح يجوز ان

يكون لشي واحد موجودا في اذهان متعددة فلا يلزم الا التعدد في الوجود وهو امر اعتباري لا التعدد

في الموجودات حتى تمشي فيها براهين بطلان التسلسل نعم يرد ما قد سبق وايض لا بد من تحصيل

ما ذكره السيد وهو بحسب ينفع فيما نحن فيه لا يخلو عن صعوبة وسيجي انشاء الله تعالى ما يتعلق به في موضعه

ومن هنا علمت ان اثبات الترتب في الاذهان مما لا يحتاج اليه ح وانه ان لم يتم فقد يتاتى

ما ادا في الاحتمال وقد مر والقائل ان يقول ان الوجود الذهني اذا احتمل ما سيذكره الشارح فلا يلزم

تسلسل الاذهان البتة فانه يجوز ان يكون اتصاف الماهية بالوجود في فرع وجود في الذهن وهو

لا يشعر به فانه اذا لم يكن من قبيل العلم فلا يسمع البديهة الحاكمة ان الشي اذا وجد في بالك لا يكون

في ذلك الزمان الخ فان وجوده في الذهن ح ليس من الوجدانيات حتى يكون البديهة

شاهدة عدلا وكلامه رحمه الله الجليل يدل على انه اذا اخص يتم الكلام باستعلم ترتب الصور

الادراكية واذا لم يخص فلا يتم بل يبقي المنع السابق وهو منع ترتب الاذهان فيا الاحري

ان يقال انه اذا اخص الوجود الذهني به يتم والا فلا فانه لكان العلم غير الوجود الذهني كالا

ضافة او الشبح او الحضور مثلا ومع ذلك الوجود في الذهن حق كما هو راي الامام الرازي

فانه ذهب في المباحث المشرقية الى الوجود الذهني وان العلم بالشي سواه فح لا يلزم محذور

فانه يجوز ان يكون ذلك الوجود في الذهن الواحد ثم وجوده ايض فرع وجوده فيه وهكذا فلا

يلزم الا اتصاف شي واحد بوجودات ذهنية ماضية الى ذهن واحد ولا خلف فيه وتلك البديهة

غير مسموع

ح غير مسموعة فانها انما هي اذا كان هو العلم فانه ح يصدق في حكمها بان ر علما واحدا في هذه
الحال او علوما متعددة بخلاف الاشياء الاخر لايق ان الوجود في الذهن هو الحلول فيكون
من صفات النفس فيكون علمها به حضوريا وهو من لوازم وجود الصفة فيها بل عينها لا ينفك
عنها لان ذلك انما يسلم اذا كان العلم حضور المعلوم بنفسه او بصورته والتقدير بخلافه فان الامام
الرازي انما يقول بالوجود الذهني مع القول بان العلم هو الاضافة ولئن سلمنا فلا يلزم الا
ان يشعر بعلمها واما شعوره بان الموجود بل هو موجود بوجودات او بوجود واحد نعم ان ابني
الكلام على ما ذكرنا تم وايضا ان الشعور في العلم الحضوري بالعلم غير لازم كيف ان علم النفس
بذاتها وبصفاتها وبحواسها على ما ذكره البعض حضوري مع انا نشك في انها معلومة اولا ثم
اعلم وبهذا يمكن ان يدفع ما مر في التوجيه الاول قوله لايق اذا اجري الكلام في الاتصاف بالوجود
المطلق موقوف الخ اورد عليه بانه تمشي ايضا فان غاية ما لزم هو ان يكون الاتصاف بالمطلق
متوقفا على الاتصاف بالوجود الذهني ولا استحالة فيه اولا لانهم قالوا ان حمل العالي على السافل
بوساطة المتوسط وكذا حمله على زيد مثلا بواسطة السافل وثانيا لانه يجوز ان يكون المطلق عوضا
لخصوصاته فلا مغايرة في التقدم والتوقف واجيب بان الاتصاف بالمطلق والخاص واحد
اذ لو كان متغايرين لزم ان يكون الشي الواحد موجودا بوجودين خارجيين وهو واضح بطلانا او
الضرورة قضت بان الذهني يتحد وجوده واذا كانا متحدين فلا يعقل ان يكون بالمطلق سابقا
على الاتصاف بالخاص وانت تعلم انه لا يدفع الشك فان له ان تقول الحمل العالي على السافل بواسطة
السافل فيمكن حمل الموجود المطلق على زيد مثلا بواسطة حمل الموجود الخارجي مثلا فيكونان
متغايرين ضرورة ان السابق والمسبوق متغايران فيلزم ان يكونا موجودين بوجودين فان
صح ما ذكرت لم يصح اتصاف شي بالوجود بكذا قال بعض افاضل ناظري الكتاب وايضا ان

الاتحاد انما هو اذا كان العالي والسافل محمولين على شي واحد ومنها ليس كذلك فان الكلام

في اتصاف زيد بالوجود المطلق يجوز ان يكون مسبوقا بوجوده الذهني ولا شبهة في ان اتصافه

بالمطلق في ضمن الاتصاف بالخارجي مثلا غير الاتصاف به في ضمن الذهني ومثله غير ممتنع كما

مثلها يحدث الهيولى والصورة وح ان انكرنا المقدمة القايلة بتقدم السافل على العالي فلا مضايقة

ايضا فان السوال لا يندفع باندفاعها لانه لا بد از عليها وانا ايراد الشك على الاتحاد فلا يدفع

له الا بالكلية او بتاويلها بان يق ان مرادهم بها الوساطة في الاثبات كما قيل وهذا وان كان

بعض عبارات الشيخ يوكده لكن بعض آخر منه لا يقتضيه او يق ان هذا التقدم تقدم آخر وراء التقدمات

المشهورة ويكفيه التغاير الاعتباري الذي فيه او يق ان المراد الاولوية وموضعه غير هذا الموضع

قوله لانا نقول الاتصاف بالمطلق الا في ضمن الخارجي او الذهني لقايل ان يقول وان كان في ضمنه

لكن الاحكام متفاوتة بحسب تفاوت الاعتبار كيف ان الصورة المطلقة وان كانت موجودة في

واحدة من افراده لكن الخصوصية ملغاة في تقويم المادة وهكذا نقول ان الاتصاف بالمطلق

غير الاتصاف بالخاص بديهة فلا بد من ان يكون موقوفا على الاتصاف بالوجود المطلق

فيلزم تقدم الشي على نفسه فهذا القدر غير كاف فيكيف كما قد ظهر وتحقيق الجواب ان

الاتصاف بالوجود الخارجي هو الاتصاف بالمطلق كما ان اتصاف الجسم بالبياض

الخاص هو الاتصاف بالمطلق وليس هنا اتصافان قطعا بديهة وتفرع الخاص على شي تفرع

المطلق لا تفرعان ضرورة كيف لا ان الخالق اذا اوجد البياض الخاص فقد جعل الجسم ابيض

بالبياض الخاص والمطلق ولم يتخلل جعلان اصلا نعم يلزم ما ذكرت من انه لا يمتنع في المطلق

فان المطلق ح متفرع على الخاص فان الخاص متفرع على مثله وهما متضمنان للمطلق فقد يتفرع

المطلق على نفسه ولا محذور فيه لانه باعتبارين فانه ثبوته لشي في ضمن خاص متفرع على ثبوته له

في ضمن آخر

في ضمن آخر ولا محذور فيه كيف وقد مر ان كل حكم ثابت لفرد فهو ثابت للطبيعة ثم ان فردين
من طبيعة واحدة يجوز ان يكون بينهما علاقة العلية كالاب والابن والحرارتين فان احديهما
حركة وهي علة الحرارة وعلة العلة علة وايضا حرارة النار علة لحرارة الماء فيكون المطلق علة لنفسه
فقد ظهر ان ما اورده سابقا لا يرجع حاصله الا الى ما ذكره رحمه الله الجليل فلا يفيد الا زيادة
على السؤال بلا ايقال احد وماه هي ان الضرورة بان الجسم بالاتصاف بالسواد بمجرده لا يتبع وجوده
بسوادين بديهة فاتصاف المهية بالوجود المطلق في ضمن خاص ان كان متفرعا على اتصافها بها
فيضمن ذلك الخاص يلزم المحذور وان كان في ضمن اخر فيلزم ان يكون المهية بمجرد اتصافها
بالوجود متصفة بوجودين وهو بط بديهة لا يقال انا بعد تسليم قاعدة الفرعية في مقام التسوية
بين المطلق والخاص في ان الجواب ان يمشي في الخاص كما ذكرنا نمشي في المطلق في دفع
قول القايل بل ان جوابك لا يمشي في الاتصاف بالمطلق وهو حاصل ما ذكرت
انما يندفع قاعدة الفرعية واصل الجواب فهو كلام على موضع وكن براء منه قوله واعلم ان
هذا كلام جدلي والتحقيق بناء على ما سبق من تحقيق الاتصاف والتحقيق انه ليس في الخارج
الخ والمعنى ان القول بان ثبوت الوجود متفرع على وجوده في الذهن وهو متفرع على
ثبوته فيه او في ذهن آخر الخ ان بطلان المسلمات لان الاولوية غير مرتبة كلام جدلي فاسد
انما وقع الثبوت به تبكيتا للخصم الناقص وكونه فاسد المعنى على ما سبق فانه لا يقتضي الا ان يكون
المثبت له موجودا وما يكون وجوده سابقا على الاتصاف بالمحمول فكلا دقيل في تخصيص
معناه ان هذا اشارة الى جواب لائق وانما كان جدليا على ما سبق لانه شك انه كما يصح
انتزاع الوجود الخاص عن الماهية يصح انتزاع الوجود المطلق عنها من غير نظر الى خصوص الفرد
ولعل ما ذكرت سابقا لا يرتاب في فساده لان صحة انتزاع المطلق عنها مع قطع النظر

عن الخصوصية لا بنا في تحققه في ضمن الخاص بل اذا تأملت في المطلقات والخصوصيات وجدتها
انها منتزعة مع قطع النظر عن الخصوصية مع ان تحققها في الخصوصيات فقط الى آخر ما ذكرنا فالوجه
في معناه ما ذكر قوله والتحقيق بناء على ما سبق انه ليس في الخارج الا المهية الخ وحاصله انكار قاعدة
الفرعية والقول بالاستدعاء مطلقا وبعض الاتصافات متفرعة اليه كالاتصاف بالاوصاف
الانضمامية ونحوها كالعمى والوجود ليس من هذا القبيل متفرعة اليه فانه ليس في الخارج الا المهية
الخ قيل انه يمكن ان يوجه كلامه على قاعدة الفرعية ايضا بانه لما كان اتصاف المهية بالوجود باعتبار
العقل تماما لم يصفها العقل بالوجود ولم يكن متصفة ح يلزم على قاعدة الفرعية تحصل المهية قبل ان يصفها
العقل بالوجود ولا محذور فيه لان تحصل المهية ليس باتصافها بالوجود بل بما ينبئ الفاعل اياه
وانت تعلم فساده فان اتصاف المهية بالوجود في العقل ربما يراد منه انها لا تتصف كالا
تصاف بالسواد وامثاله كما هو يلوح من الشرح ولا يخفى ان عقلية الاتصاف وبهذا المعنى لا
تقتضي ان لا يكون متصفة ما لم يصفها العقل وربما يقصد به ان يكون عروض الوجود في الذهن
وهو لا يقصده ايضا وان الضرورة شاهدة بان تكون المهية موجودة ليس بوصف العقل بهم
ان قاعدة الفرعية هي ان يكون شيء مطلقا لمحل مع آخر ممتنع بعدم وجوده ولذلك قالوا
ان صدق الموجبة يستدعيه فيحصل المبدا موجودا واتصافها به لا غير فيلزم المحذور قطعا
ولا يزول هذا الفساد باصطلاح اصلا وتفصيله ان زيد موجود صادق ثم هو ان كان عبارة
عما متعارف من ثبوت المحمول للموضوع فان كان متفرعا على الوجود لكان التسلسل قطعا ولم يقع
بحقيقة رحمه الله الجليل وغير ذلك من المقاصد وان كان متفرعا على وصف العقل المهية بالوجود
واعتباره فهو خلاف البديهة وان كان عبارة عن وصف العقل فذوم المفسدة ايضا ظاهر
فان هذا الوصف متفرع على آخر وان قيل ان المتفرع على وجوده المتعقب انما هو الاتصاف

لا لثبوت الواقع مع لا يلزم الا ان يكون وصف العقل متفرعا على تحصل الماهية ولا محذور فيه
مع يكون خارجا عن محل النزاع وايضا ان وصف العقل اعتمال وهو لا يقتضي وجود الموصوف
اليه بل وصلى ره امره اقتضاده وجوده الموصوف والوصف جميعا ما دام العقل عاملا
وهو خلاف ما عليه الجماهير وغير اعتمال فاقتضاؤه انما هو باعتباره الوقعية اليه فيرجع الكلام
الى ما سبق فالحق ان المحشي سلمه الله الجليل ليس في صدد توجيه الفرعية بل القائها في الذهنية
واما ان في عندنا تحققا حاصلا قد مر قوله بخلاف الوجود فظاهر اذ لا بد فيها من ملاحظة امر آخر
الخ لا يخفى ما فيه فانه لو كان كذلك لكان الوجود من الاضافيات ونحن نقطع بخلافه و
الامر كما مر سابقا فافهم فالفرق بين الذاتي ومثل هذا العرضي ان الذاتي مندرج في الذات
وتقومها به بخلاف هذا العرضي فان الذات متقومة في تحصيل ثم انها من حيث انها متقومة
صالحة لان يحكى عنها من حيث هي من دون ملاحظة امر في امور عارضة لها لا سابقه من الان
والجوهرية من الجواهر وهذا امر غريب مخالف لجميع ما سبق قال الشارح اقول وفيه نظر لان الماهية
من حيث هي هي موجودة في الخارج الخ يمكن ان يؤول كلام السيد قدس سره الشريف الى
ما ذكره الشارح في توجيه كلام المص ويدل عليه قوله بعد بالنقل الشارح فالماهية متصفة في حد نفسها بالوجود
الخارجي لا اتصافا موجبا للامتياز في الخارج كما في اتصاف الجسم بالسواد بل موجبا للامتياز
في الذهن وذلك لان العقل لا يقدر على اعتبار الماهية المطلقة وحدها في الخارج اولا ثم يعتبر اتصافها
بالوجود ثانيا فانه اذا اعتبرها في الخارج فقد اخذها مع الكون فيه انتهى فالحاصل ان عروض الوجود هو
الماهية متخلية عن الوجود وهذا انما هو في العقل فان له ان يلاحظها كذلك فلو كان زائدا عليها بحسب الخارج
لكانت الماهية متخلية عنه ممتازة عن الوجود في الخارج وليس كذلك فلا يكون له زيادة في الخارج
وح قد اندفع اعتراض الشارح قوله اذا كان ثبوت الحيثية لها في الذهن فالماهية من تلك الحيثية لا تكون

الا في الذهن الخ لابد هنا من تحقيق مايق ان ها ثابت لذلك في الخارج او في الذهن وانه زايد
عليه في الخارج او في الذهن حتى يتبين ما هو المراد في هذا المقام فان اراد وان ذلك سمي قبل
زيد اسود او ان زيدا قايم قضية فنسبته الوجود التي المهية ليست من هاتين القضيتين ضرورة
اما عدم كونها من الاولى فظ كما في الشرح وقدمت الاشارة اليه ايض واما عدم كونها
من الثانية فلان صدق زيد موجود في الخارج مثلا ليس باعتبار ان يوجد في الذهن كيف
ان العقل الاول موجود في الخارج وليس موجوديته باعتبار ان يتصف بالوجود في الواجب
تعالى او في عقول بعده ضرورة ولا بان يتصف به باعتبار كونه موجودا فيه كيف وعلمه
بذاته حضوري لا غير وان اراد وان المهية اذا قدرنا وعليها الوجود كما هو الراي فلابد من
ان لا يكون في مرتبة ذاتها موجودة كما هو شان جميع العوارض فالمعروض نفس الماهية
وهي في الخارج كما في الذهن وليست خصوصية الذهنية والخارجية داخلية فيه اللهم الا ان يتحقق
ان يوجد في احدهما او فيهما فكما انها في الخارج لا يعقل تحصلها الا مباين بالوجود الخارجي
كذلك في الذهن نعم له ان لا يلتفت الى وجود فهذا حق فالزيادة في ظرف العروض فان
اصطلح على مثل هذه الزيادة بالذهنية فلا مشاحة في الاصطلاح ولا يبعد ان يقال ان
الزيادة في الخارج فان المعروض موجبا في الخارج سلب العارضة الذي هو الوجود
فانقلب لانه لابد من ان يتمايز المعروض عن العارض الزايد ولا امتياز في الخارج قلنا
فكذا في الذهن وانما الامتياز في الملاحظة التي ثمنا وما نفس المهية الموجود في الخارج او في
الذهن والملاحظة ليست هو التحصيل في الذهن كيف انما تسلب في الوجود في الذهن
لا في الملاحظة فان اصطلح عليه بالذهنية فلا مضايقة في ان يصطلح بالخارجية لكن الا صح ان
يقال ان ظرف الاتصاف هو نفس الامر على هذا فتحرير كلام السيد قدس سره الشريف

ان الزيادة

ان الزيادة فى الذهن لان الزيادة انما هو على المهية المستورة عن الوجود وهذه المهية
وان كانت فى الخارج متلبسة بالوجود لكن وصف التعري في ملاحظة الذهن والكان متناها
نفس المهية الموجودة بوجود ليس في ذاتها فهذا القدر صحيح ولا يرد عليه شئ من الاعتراض
وسيجي تحقيق هذا البحث مستوفى في موضعه انشاء الله تعالى والتمثل بالجزئي غير مطابق
الى اعلم انهم قالوا ان الجزئية من العوارض الذهنية فان ارادوا انه من قبيل القضايا الذهنية
المنطقية بمعني ان يكون جزئية الجزي باعتبار كونه فى الذهن فتغير صحيح ضرورة ان الواجب
تعالى جزئي وكذا المعلول الاول وليس جزئيتها بذلك الاعتبار كما قد عرفت فى الوجود وان
ارادوا ان هذا الوصف اى الجزئية عروضها لابد له من ان يكون المعروض تحت ان يكون
في ذاته متخليا عن العارض ثم يعرضه العارض وهذا ليس فى الخارج ويصطلح على مثل هذه الزيادة
والعروض بالذهنية فهو حق ولكن العوارض العارضة له من حيث الجزئية بمعني ان مصداق
عروضها هو كون الشئ جزئيا اي كونه متحصلا غير محمول على الكثير لا يجب ان يكون من العوارض
الذهنية الذهنية
كيف الا وقد قام السواد المعين بالجسم المعين وهذا القيام خارجي لا ذمعني بذلك المعنى
والا معني آخر مع ان عروضه للجسم المتشخص والكان كونه متشخصا فى الذهن بذلك المعني
فى الخارج بديهية وكذلك نقول ان السواد انما يعرض الجسم من حيث انه موجود وان
كان كونه موجودا في الخارج من الذهنيات فح قد مع كلام الشارح ل ان ههنا
فرقا بينا فان الجزئيات المعروضة لتلك العوارض في الخارج متميزة عن العوارض بخلاف
الوجود فان معروضه غير متميز عنه في الخارج فكون الوجود عارضا فى الذهن للماهية من حيثية
كونها غير متقومة من الوجود وهي عارضة فى الذهن لا يورث ان يكون تلك العوارض

العارضية للجزئي ذهنية كما في الحاشية الآتية في رفع النقيض اقيام الاعراض بمحالها بل هذا هو الذي
نعول عليه ثم قد يتوهم ان الجزئي هو المفهوم الذي يمنع عن الشركة وهذا من العوارض الذهنية
قطعا ولا يخفي ما فيه ان الشارح لم يرد الا امتناع الشركة وبني كلية ما بني فلا يجدي ما توهم
قد علمت انه ممنوع فان الجسم لا بشرط البياض ومقابله الخ حاصله ان غاية ما لزم
ان عموم الماهية لا من جهة البياض ومقابله معروض لهما وهي من هذه الجهة موجودة في
الخارج فيكون من العوارض الخارجية ولا يلزم منه ان يكون الماهية من حيث هي هي اي مع
قطع عن الوجود معروضة حتى يلزم ان يكون عوارض ذهنية فقد يلخص ان العوارض لا
يلحق الموجود الخارجي متقدما عليه بحسب الوجود الخارجي وغيره من الذهنية من الوجود
الخارجي او المطلق ليس من ذلك القبيل وهذا القدر صاف لا مشاحة فيه ولو قلنا ما يلحق
الماهية الموجودة اعم من ان يكون بوجوده سابقا على لحوق العارض او لا ثلثة اقسام قسم
يلحق الموجود الخارجي ولا يلحقه ان وجدت في الذهن كالوجود الخارجي مثلا وقسم يلحق الموجود
الذهني ولا يلحقه ان وجد في الخارج وقسم يلحقه سواء وجد في الذهن او في الخارج فالاول
عوارض خارجية والثاني عوارض ذهنية والثالث عوارض الماهية لم يبعد وح يكون
الوجود الخارجي والتشخص الخارجي من العوارض الخارجية وسيجيء ان شاء الله تعالى في
مستقل القول وليس ذلك ارتفاع النقيضين المستحيل الخ بل ليس بارتفاع النقيضين
وارتفاع النقيضين مطلقا محال وذلك لان كون الجسم في مرتبة ذاته ابيض نقيضه ليس
في مرتبة ذاته ابيض وهو صادق ولا نقيضه كونه في مرتبة ذاته لا ابيض ولعله رحمه الله
الجليل اراد ان الابيض واللا ابيض ان اخذا باعتبار الواقع بان يوخذ الموضوع
اولا ثم نثبت من الية نسبة العارض الى المعروض لا يمكن ان يكونا كاذبين في الموجود فيهما

وان لم

وان لم يكونا متناقضين حقيقة لكنه قد يطلق التناقض فيقال ان نقيضي المتساويين متساويان
مثلا وبيان اخذ اخص المرتبة فقد يحصل قضيتان فايتان بان الجسم في مرتبة ذاته اسود
ولا اسود وابيض ولا ابيض وان لم يكونا متناقضين لكنهما صورة متناقضان فان المفهومين
المحصل والمعدول يطلق عليهما متناقضين وارتفاع مثل هذا التناقض غير ممتنع فلا مناقشة
الا في اللفظ وقد المقام ان حيثية الاطلاق عن العارض انما ثبتت الى في مرتبة سابقة الخ
اعترض عليه بعض افاضل الناظرين في هذه الحاشية اولا بانه مناف لما حققه من ان ثبوت
شيء لآخر قد يكون متقدما على ثبوت الوجود كالامكان مثلا وذلك بناء على ان السبق
والمسبوقية انما يعرض لما هو متحقق في الواقع وثانيا بانه لو صح ما ذكره لانتظم قياس منتج فائدة
القرعية اذ نقول كل عارض لا بد ان يكون متاخرا عن ثبوت حيثية الاطلاق وثبوت تلك
الحيثية لا يكون سابقا على مرتبة الوجود اذ ليس وراء الوجود مرتبة حتى يكون مقررة لتلك
الحيثية فهو مع الوجود او بعده وعلى التقديرين يكون ثبوت العارض بعد ثبوت الوجود
وهو المطلوب واجاب بان هذا القول منه على قاعدة الفرعية كما هو طور السيد قدس
سره الشريف وهو موجه للكلام لانه لا يوجد مرتبة سابقة على مرتبة الوجود ولكن بعد البناء
على تلك القاعدة يصير الكلام مشتملا على استدراك واعتراض ايضا بان سبق تلك
المرتبة مم لا بد له من دليل وايضا انه مناف لما سيذكره رحمه الله الجليل من ان ظرف
الاتصاف بالوجود هو مرتبة ملاحظة الماهية معراة عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار
ولا شك في ان هذه المرتبة مرتبة الاطلاق مع انه حكم بان عروض الوجود وهذه المرتبة
فلم يتقدم مرتبة الاطلاق على مرتبة عروض العارض واجاب هو بان هذا الكلام مبني على
القرعية فحينئذ يمكن ان يقال ان ما سيذكره هو ان الاتصاف بالوجود حالة الاطلاق ولا

يلزم منه ان يكون في مرتبة الاتصاف فيكون فيجوز ان يكون مرتبة الاتصاف بالاطلاق سابقة
على هذه الحالة لا يقال ليس للماهية مرتبة سابقا على وجودها لانه مبني على الفرعية وليس متعقدة
ولكن على هذا لا حاجة ان يدعي ان حيثية الاطلاق لابد ان يكون في مرتبة سابقا على ثبوت
العارض حتى يدخل في عرض المنع بل يكفي ان يقال ان حيثية الاطلاق لابد من ان لا يكون
متاخرة عن ثبوت العارض لكن لا مرتبة متاخر عن ثبوت الوجود بناء على قاعدة الفرعية
وبعد اخذها كذلك في مرتبة المعروض الثنية والا لم يكن عارضا بل مقوما كما قالوا في بحث
الماهية فلا بد من ان مرتبة يكون المعروض مطلقة عن العارض ثم لن مرتبة العارض بعد مرتبة
المعروض كما نص عليه الشارح من قبل ولكن الفحص يقتضي ان يكون هذه البعدية غير البعدية
المشهورة وثبوت الحيثية انما هو في العارض العبارة والا فهو كناية بقي مرتبة المعروض مع انه
مع المنع والمخالفة فان حاصل ما ذكره هناك ان المعروض هو الماهية المطلقة عن العارض لكن
لا بشرط الاطلاق ضرورة ان البياض ليس يعرض الجسم الابيض بل انما يعرض الجسم العاري
عن البياض وظرف الاتصاف عنده ظرف يكون المعروض متميزا فيه عن العارض فظرف
الاتصاف بالوجود هو الملاحظة وقد مر ما يتعلق به وسنفيده ان شاء الله تعالى في موضعه
فتقدم المعروض لا يقتضي ان لا يكون ظرف الاتصاف مرتبة والنقض بنحو الامكان مدفوع
فان الامكان اذ هو عارض فلا بد من مرتبة للمعروض يكون متخليا عنه متقدمة واما القول بان
لا مرتبة متقدمة على الوجود غير مسلم بل الضرورة ربما تشهد بخلافه فان مرتبة الماهية متقدمة
على الوجود قطعا وان كانت مصاحبة له ابدا وان ظن ان قوله ليس للماهية متقدمة على الوجود
قطعا وان كانت مصاحبة له ابدا وان ظن ان قوله ليس للماهية في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة
وجودها يدل على انه لا مرتبة قبل الوجود ففيه ذهول عن قيد الخارج واذ هو في تقرير كلام

السيد قدس سره

السيد قدس سره الشريف ينبغي ان يحمل كلامه على ظوره ولكن بواخذ بحث بعمه وبغيره فلا مضايقه
فسواء كانت الفرعية ثابتة اولا لابد من نفس تقدم المعروض التي هي كونه بحيث لم يكن العارض فيوانه
وهذه المرتبة لا تعقل في الخارج ويعقل في الذهن فهو من العوارض الذهنية اما بالمعنى المتبادر وفيه
كلام او بالمعنى الذي ذكرناه هذا على تقدير الفرعية وعلى تقدير الاستدعاء المطلق فلا مضايقة
بان يعتبر ثبوت الشيء من قبيل ثبوت العوارض ويكون بعض العوارض ثبوتها متفرعا على الوجود
كالامكان ولكن الاصلح ما ذكرنا من انه كناية عن مرتبة المعروض لامن قبيل ثبوت العارض
وعلى هذا لا يرد شيء من الايرادات ثم ان كلام السيد في بعض المواضع انما يدل على ان الا
وصاف الخارجية اي الاوصاف الزائدة بحسب الخارج تكون متفرعة على وجود الموضوع
لا مطلقا قال الشارح لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر منها احكامها الخ قال
شارح الصحائف تعيين محل النزاع عسير جدا لان نزاعهم ان كان في حصول الشيء الخارجي
بعينه في الذهن فذلك مما لم يذهب اليه احد من المحققين بل صرحوا بامتناعه كما في الاشارات
وان كان في حصول صورته كيف ما كان فذلك انكار امر ضروري اذ كل احد يجد في نفسه
وجدانا ضروريا انه يحصل في ذهنه صور الاشياء انكار مثله لا يليق بحال عاقل وان كان
نزاعهم في حصول صورة مطابقة على الوجه الذي مر فله وجه اذ جاز ان يقع لقائل ان يشك فيه
لكن لا خفاء في ان الحق ما ذكر لان كل احد يتصور الاشياء ويعلم يقينا ان تلك الاشياء بحيث
لو كان في الخارج لكانت هي هو باعيانها وقال ان المراد بالوجود الذهني انه يرتسم من حقيقة
الشيء عند الذهن مثال مطابق له بحيث لو كان ذلك المثال في الخارج لكان ذلك الشيء
بعينه كما يحدس النفس انا متصور اشياء مثل زيد وعمرو وبياض على بحار وجه لو فرض وقوع
تلك الصور في الخارج لكانت تلك الاشياء باعيانها فكان لكل شيء كلما كان امر جزئيا حقيقة من

اي اعم من ان يكون خارجة او ذهنية ويعرض لها صورتان متساويتان في معنى احديهما خارجة
والاخرى ذهنية وهو ان يتصورها تارة بالصورة الخارجية واخرى بالذهنية لكن تمايز الذهنية
عن الخارجية بانها تقوم بالذهن قيام العرض بالمحل دون الخارجية فانها قائمة بذاتها او بمحل غير
الاذهان فالمراد بالخارج الخارج عن القول المدرك وليس المراد بالوجود الذهني ان
يكون الشيء الخارج عن الذهن بعينه موجودا في الذهن فان قلت لو لم يكن الحاصل في الذهن
عين الشيء الخارجي فكيف يمكن الحكم على الحقايق الخارجية قلت الصورة الذهنية دالة على
الخارجية كاللفظ بالنسبة الى المعنى انتهى ثم ههنا اشكال آخر وهو ان الوجود الذهني كما عرف
الوجود في الذهن فكيف يعقل النزاع فان العلم عند من يقول انه صفة ذات اضافة من
منكري الوجود الذهني موجود في الذهن وايضا الاوصاف النفسية كالحلم والغضب ونحوهما
امور موجودة في الذهن بلا خلاف واذا كان تحرير محل النزاع عسرا حرره السيد قدس سره
الشريف ووافقه الشارح بحيث يندفع عنه الاشكال بحذافيره وحاصله ان للاشياء وجود
البتة بحيث يترتب عليها باضافة الوجود اليها آثار مختصة بها فيترتب على ماهية آثار مختصة
كل منها بما هي آثار له كالنار مثلا فان اثرها الصعود والاحراق والحرارة والبحر والماء فان
اثره الرطوبة البرودة والثقل والانسان فان اثره استقامة القامة والادراك
واصلاح المعاش والمعاد وغيرها وهذا القدر ضروري لا ينكره احد من ذوي العقل
ثم ان تلك الاشياء هل لها وجود آخر سواء كان في قوانا القوى العالية او لم يكن غير
قوة اصلا بل قائمة بنفسها فذهب الحكماء الى طرف الاثبات وعامة المتكلمين الى
طرف النفي وهذا الوجود ليس بديهيا بل مما يقع فيه تنازع العقلاء ويعبده المتكلم
المعدوم المطلق المعدوم الخارجي في الموجود المطلق الموجود الخارجي وعلى هذا الاعم

الحكماء

الحكماء اذ قد ثبت عندهم انه لا وجود في غير القوى بدليل لاح لهم ان سوى هذا الوجود منحصر
في الوجود في القوى الدراكة ولذلك سموه بالوجود الذهني ثم ان حقيقة العلم لما كان عندهم
وجدان المدرك حقيقة المعلوم فيكون الوجود الذهني هو العلم وما قال ذلك الفاضل لا محصل
له فان الحاصل في الذهن ان كان حقيقة المعلوم او عارض من عوارضه فليس ذلك بديهيا حتى
يعلمه كل احد فلا يقبل النزاع وان كان مباينا له كما يقول المتكلم من ان الحاصل هو الشبح والمثال
فلا يصح ان يقال انه ان وجد في الخارج فهو عين الموجود الخارجي وهو واضح ثم الحكماء لم
يريدوا بالوجود الذهني الوجود في القوة الدراكة مطلقا والا لكان الغضب وامثاله من
الموجود الذهني وليس كذلك بالاتفاق بل الوجود فيها بحيث لا يترتب عليه اثرها المخصوص
بماهيته وماهيته ثم القول بان الموجود الذهني كالموجود في اللفظ ليس طور الحكيم المثبت
فقد بان ان ما ذكره لا حاصل له وانما ضيع من سنده ما ضيع نعم ان السيد قدس سره
الشريف والشارح على ما يلوح من كلامه منكرا وجود الكلي الطبيعي في الخارج فالاشخاص
عندهما نفس ماهياتها فزيد ماهيته وهو عمرو ماهيته وهو وهكذا والانسان والحيوان الناطق
الذي يقال له انه تمام ماهيتهما وحد تمام ماهيتهما هو قول مجازي انما سمي العرض الاعم
الى الذات بالماهية فالموجود في الذهن انما منحصر في الطبائع الكلية فلا وجود في الذهن
لما هو موجود في الخارج مع ان الظاهر من كلامهما ان الوجود الذهني منسوب الى الموجود
الخارجي وان كان هو غير منحصر بل الاشخاص في الذهن ايضا موجودة كما يدل عليه عبارة شرح
المواقف فيكون الوجود الذهني على الحقيقة وسنتكلم عليه ان شاء الله تعالى لكنه يلزم ان
لا يكون الماهيات الجسمانية موجودات في عقولنا بل في قوانا الجسمية فقط ولا يتعدان
ان يتبراه فتدبر قوله الوجود الخارجي بديهي وما ذكره تنبيه في اطلاق التنبيه على التصورات

السادجة نوع خفاء وقد يمنع الذاهبة ولا يخلو عن بعد قوله فلا يرد انه ان اريد بالاثار رابع ويمكن

ان يدفع بما مر من ان الوجود الخارجي ما يترتب على الوجود وبانضمامه اليه اثره المخصوص به واو

الوجود الذهني لا يترتب عليه اثر الماهية الموجودة في الذهن المخصوص بها بل يترتب عليه الا

حكام الذهنية العامة للموجودات الذهنية ولا خصوصية بوجود فرس او انسان فافهم قيل قد يقال

ان اريد بالمبدء الفاعل انتقض بوجود الهيولى وان اريد الاعم انتقض بالوجود الذهني فانه

قد يكون علة غائية وهو مندفع بما ذكره رحمه الله الجليل واجيب بان المراد الشق الاول ولكن بعباية

زايدة هي الفاعلية بالنظر الى نوعه ووجود الهيولى من شان نوعه ووجود الهيولى من شان

نوعه ان يكون فاعلا اذ نوعه الوجود الخارجي وهذا مبني على ان يكون الوجود ان مخالفين بالماهية

وهو ليس بنا للاسما على تقدير ان لا يكون له فرد سوى الحصة فان الحصص كلها متماثلة وليس مبنا ان

قلت قد يجوز ان يراد بالنوع ما نعم بعلم الضعف قلت مع النقض بالهيولى باق وايضا هو مبني على ان

شان الموجود الذي ان لا يكون فاعلا وهو ايضا خفي لكنه لا يبعد ان يدعي فيها البداهة واعلم ان

الشق الاول فيه فساد اخر وهو انه يفضي الى الدور او التسلسل وما ذكر سابقا يندفع هذا الفساد

ولئن حمل المبدء على الاعم فعاده ما يلزم التسلسل المطلق وهو ليس بباطل الا بشرطين الاجتماع والترتيب

ويحقق الثاني غير مسلم فهو قوله على ما في هذا الجواب من المناقشة قيل هي انه لا معنى لاستتباع الاثر

الشيء باعتبار الوجود الخارجي واما الدعوى المذكورة غير ذهنية ولا مبنية فيمكن ان يناقش فيها غير

بالمناقشة ولا يبعد ان يقال ان المناقشة ان الموجود الذهني ايضا يترتب عليه الاثار في الخارج

الذهن كالعلة الغائية فانها الموجود الذهني وايضا ان الصفات النفسية قد لا يترتب عليها اثر في

خارج الذهن كالعلة الغائية فانها الموجود الذهني وايضا ان الصفات النفسية فلا يترتب

عليها اثر في خارج الذهن ولكن يرد عليه ان مادة النقض يجب ان يكون متحقق الوجود في الخ

يرد ان من

يردان من الموجودات الى رتبة الا الا يكون مبدأ اصلا بل معلولا محضا لكن يرد عليه البحث
بما مر فانه يجوز ان يكون لكل معلول علة معدة لا الى نهاية فيلزم التسلسل اللاتعاقبي وهو غير
مستحيل عند احد ويمكن ان يقال ايضا ان قوله يظهر منها احكامها ويصدر منها اثارها ليس
من قبيل العطف التفسيري بل المراد بالاول محلية الحكم وبالصدور الثاني عليه والواو بمعنى او
فالحاصل ان الموجود الخارجي ما يكون موصوفا بوصف انضمامي او يكون فاعلا لاثر في خارج
الذهن ولا يخلو عن بعد مع ان الصورة الحالة في الحواس محصل الاعراض من الكم والكيف كما قالوا
فيكلف بان ذلك غير ظاهر فالمراد بالظهور ضد الخفاء وهذا ايضا لا يخلو عن بعد فان وجوب
اتصاف كل موجود خارجي بوصف انضمامي ادعا عليه غير ظاهر وكذا المبداية المطلقة
الا ان يقال ان كل مجموع فهو معلول اجزائه فكل موجود خارجي عليه لا ينفك منه ومن غيره
وح يشكل الامر في الوجود الذهني فانه مع موجود خارجي آخر معلول الموجود الذهني الا ان
يقال ان المراد ما يكون خارج الذهن بجميع اجزائه ولا يخلو عن تعسف والعجب من المحشي
رحمه الله الجليل حيث قال حين قال قايل بعد المراد لا يتم ان المراد ذلك فافهم **قوله**
فان عدم كون الموجود الذهني فاعلا الخ وليس المقدمة مطوية قابلة ان في هذا الجواب
الخ مباحثة والجواب ان العلة الغائية هو العلم لا الموجود الذهني على ان العلم مغاير
لما حصل في الذهن وهو الحق وسيجي وما يتعلق به ان شاء الله تعالى والا صح ان يناقش
فيه بما مر من حديث الهيولى فتذكر ويمكن ايضا ان يقال ان الوجود الذهني انما يوصف
الماهية من حيث هي هي والعوارض الذهنية مرتبة ولا يترتب عليه اثر خارجي قد يقال ان
العوارض الذهنية بالذهن وهو بهذا الاعتبار موجود خارجي وانت تعلم ان الفرق ما بين
الوجودين غير فليكن السواد من حيث وجوده الرابطي موجودا خارجيا ومن حيث وجوده في نفسه

موجودا فيها وسنذكر ان شاء الله تعالى ما يتعلق به قوله نعم فاعليته لامر موجود في الخارج محال
اشارة الى الجواب عن اصل السؤال وتوجيهه للجواب بان يقال ان المراد بالكون فاعلا
لاثر موجود خارج الذهن وح لا ينتقض بالعلة الغائية او يقال ان ظاهر كلام المجيب وان كان في
الاثر المطلق لكن يحمل على الموجود وح لا يرد عليه شيء مما ذكر ولا يبعد ان يقال ان قولهم ان العلة
الغائية فاعلة لفاعلية الفاعل تسامح فان الفاعل ربما يطلق على المعد والشرط كما يقال
في الطبيعة انها فاعلة للاثار مع ان الشيخ نفسه صرح بانها ليست فاعلة وقد قال المصنف في
شرح الاشارات ان الفاعل هو الله تعالى وان غيره من الروابط وعليه الحكماء كافة مع ان
كلامهم مشحون باطلاق الفاعل على العقول العالية والقرينة عليه ان العلة الغائية من العلل بالذات
وعلى هذا التقدير تكون علة بالواسطة فتامل وربما يجاب عن اصل السؤال بان التعريف للوجود
الحقيقي والمراد بالاثار الخارجية والدور لزومه ممنوع فان توقفها انما هو على الوجود المصدري وهو بديهي
وهو قريب مما ذكره المحشي رحمه الله الجليل ولكن تحقيق الوجود الحقيقي في الممكنات وهو
زائد عليها عسير جدا فتذكر المباحث السابقة قوله اقول على تقدير انحصار الوجود في الخارج لا
يلزم كذب الحقيقية الخ المفهوم من تقرير الشارح والسيد قدس سره الشريف وهو الظاهر من عبارة
المصنف انه ان ارتفع الوجود الذهني ارتفع القضايا الحقيقية من البين بالمرة وح يرد عليه ما
اورده رحمه الله الجليل من منع الملازمة فانه غاية ما يلزم ان تكون مساوية للخارجية لا ان
يبطل بالكلية ويرد ايضا ان من الحقيقيات ما عنوان موضوعها منحصر في الموجود الخارجي
كقولنا كل واجب بالذات متصف بالوجود الخارجي فقط كذا وهي لا يبطل اصلا وما قاله
رحمه الله الجليل في بعض تعليقاته من ان هذا لا يصلح سندا للمنع الا اذا اعتبر الاتصاف بما
العنوان بالفعل بحسب نفس الامر كما هو مذهب الشيخ بزعم بعض المتاخرين واذا اعتبر بالامكان

او بالفعل

او بالفعل الفرضي مع الامكان كما هو رأي الشيخ على ما هو التحقيق فلا يمنع ما فيه من ان
محصل كلام الشيخ على ما يدل عليه الشفا هو الفعلية في نفس الامر ولا ضرورة في ارجاع المذهبين
الى امر واحد مع صعوبة ارجاع الاحكام المخالفة بناء على ذلك الاختلاف وتحقيق هذا المقام
في غير هذا الفن مر وانه ظاهر ان من القضايا ما موضوعها لا يمكن له فرد والا خارجي اللهم الا باعتبار
الفرض كما مثلنا من قبل وايضا ان التحقيق ان الواجب لا يمكن ان يرتسم في ذهن وحرر الدليل
بانه يبطل ح الحقيقة في الحملية كالقضايا التي حكم على افراد عنوانها غير خارجية ايضا اندفع الاعتراض
لكنه لا احتياج الى التخصيص بالكلية وح يرد ان صدق القضايا التي حكم فيها على افراد غير
موجودة في الخارج ايضا مم بل كل الاحكام الواردة القضايا التي حكم فيها على افراد عنوانها
غير خارجية ايضا اندفع الاعتراض لكنه لا احتياج الى التخصيص بالكلية وح يرد ان صدق القضايا
التي حكم فيها على افراد غير موجودة في الخارج ايضا مم بل كل الاحكام الواردة على الموضوعات
انما هي على الافراد الخارجية ويجاب بانه مصادم للبديهة الحاكمة بان كل انسان حيوان وكل
خط يمكن ان ينصف وامثالها ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية بل الخط الذي
هو اطول من قطر العالم والانسان الذي هو ذو عشرة رؤس او الذي طوله قطره العالم مثلا
داخل في الحكم وبان صدق امثال هذه القضايا ليس متعلقا بالوجود الخارجي بل لو لم يكن
في الخارج فرد من الموضوع فصدقها على حالها ومن هنا يمكن ان يدفع ما اورده رحمه الله
الجليل على التقدير المشهور ايضا بان يقال ان الحقيقة وان ساوى الخارجية لكن صدقها
لا يتعلق بالوجود الخارجي وان يمكن ذلك الا بان يكون لها نحو آخر من الوجود سوى
الوجود الخارجي وهو الذهني وللخصوم ان لا يساعدوا عليه فلهم ان يقولوا ان نفس الامر
هو الخارج فكما ان الذهن المشوب بالوهم الغالط يحكم بان صدق هذه القضايا

ليس يتعلق بالوجود الذهني اي الارتسام في الذهن ولا بالوجود الخارجي فيجب ان يكون نحوا من
الوجود غير هذين النوعين مع انه باطل كما ستشير اليه فيما بعد فلا غيره لكذلك لا غيره لانا نحكم
بان صدقها غير متعلق بالوجود الواقعي وهو منحصر في الخارجي فهو متعلق به في الواقع وان لم
يتعلق به في اعتبار العقل المشوب بالوهم الغالط وايضا لهم ان يقولوا ان هذه القضايا في قوة
الشرطية فلا يقتضي وجود الموضوع بالفعل بل بالقوة المحضة ولا يخفى على المنصف ما فيه وستذكر ان شاء
الله تعالى ما يتعلق بهذا المقام قوله نعم لو كان معناها الحكم على جميع الافراد الخارجية وجميع الافراد
الذهنية الخ والفرق بينه وبين ما ذكرنا انفا ان هذا بناء على ان الحقيقية ما يكون المحكوم عليه فيها
مقدرا ولا للشبهتين وما ذكرنا ليس مبنيا عليه بل حاصله ان الحكم في الافراد التي في نفس الامر ومنها
ما يكون الحكم فيها على التقديرين او ان الحكم وان كان على الافراد الواقعية لكن صدقها لا يتعلق بالوجود
الخارجي كما عرفت قيل اريد بالذهنية ما لا يكون موجودا خارجيا لئلا يلزم المصادرة وانت تعلم ما فيه
فان المصادرة غير لازمة قطعا فان الدعوى ان الوجود الذهني متحقق في الواقع والماخوذ
في الدليل انما هو المقدمة القائلة بان الوجود في الذهن لكان منفيا عن الواقع لبطل
القضايا الحاكمة على افراد عنوانات موضوعاتها خارجية وذهنية والثاني باطل اما الملازمة
فلان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له او مستدعي له ولا خفاء في انه لم يوخذ المدعى فيه
اصلا وايضا انه ان لزم المصادرة فلا كفاية في ما ذكره البتة فان الوجود الذهني المتنازع
فيه ليس الا وجودا غير خارجي كما صرح به الشارح والسيد قدس سره الشريف فالمصادرة
بحالها قوله على انه لو كان كذلك لم يصدق الحقيقية فيما ليس له فرد خارجي علاوة وكان ما
سبق منه من الواضحات وربما يناقش فيقال حاصل ما ذكر ان الحقيقية بهذا المعنى لم يريدوا
هو غير نافع فان غايته ما لزم ان لم لفظ الحقيقية لم يقع الاستعمال بها في محاوراتهم بذلك المعنى

ديوبز

وهو غير نافع فان غاية ما لزم ان لم توجد الحقيقة لم يقع الاستعمال بها في محاوراتهم بذلك المعنى
وهو غير ضار للمستدل فله ان يقول الى اراوت بالحقيقة قضية حكم فيها على الافراد الخارجية
وغيرها واقول لولا الوجود الذهني بطل هذه القضية فالملازمة سالمة عن المنع بقي الكلام في بطلان
التالي بيانه انا نجد في انفسنا القضايا بالبديهة والى بيه وانما لما كذلك فح لا يصح قوله ولكن
ليس كذلك نعم ح يصير التوجيه بعيدا من مفاهيم اللفظ جدا فان الحقيقة بهذا المعنى لم يقع في كلامهم
فهم بمراحل من اراده ذلك فذلك التوجيه كانه لا يرتضي به القابل وعلى ما تعرفت لا يبعد ان
نقول فيت ان العلاوة ايض ساقط فان له ان يلتزم انها لا يصدق في تلك المادة ر
الحقيقة التي عدتها وصدقها بالمعنى المشهور لا يضر وتوجه ما قد سبق فقد تلخص ان الدليل
تام لكن بارتكاب محل لا يصغي اليه الاذان الكريمة وعنوان يسمع ان مقصود الشارح ذلك
وقد لوحنا اليه سابقا واعلم ان عبارة البعض يدل على ان الحقيقة ما حكم فيها على جميع الافراد
الخارجية المحققة والمقدرة فهذا يدل على ان اطلاقها بهذا المعنى واقع في كلامهم فلا يبعد ان
يريده المص ولا يخلو عن بعد فان هذا اصطلاح جديد فبعيد كان البعد ان يقصده المص
فافهم واعلم ايض انه لو كان معناها ذلك لزم ان لا يصدق حقيقة ما ليس له فرد ذهني
كما لزم ان لا يصدق حقيقة ما ليس له فرد خارجي وهو رحمه الله الجليل لم يتعرض له فاذكرنا
من قبل وقال في الحاشية وهو مناف لما سيذكره الشارح من ان قولنا اجتماع النقيضين
مستلزم لكل منهما قضية حقيقية صادقة انتهى اعترض عليه بان الشارح في ذلك الموضع في
صدد توجيه آخر لكلام المص فله ان يقول اني حملته في التوجيه الثاني على ما هو المشهور
المتعارف وفي التوجيه الاول على خلاف المتعارف ويجوز ان يعتبر ما حكم بصدقه حقيقة
جزئية لا كلية ويمكن ان يجاب عن الاول بان استعمال الحقيقة بذلك المعنى لما كان في غاية

البعد في مطابقة الاطلاقاتهم فلا يريده الشارح سيأتي مقام توجيه عبارة المص وايض ان
الظ ان يريد في الموضعين ما هو المتعارف فيما بينهم وما ذكره لو كان متعارفا فيما بينهم
لكان مرادا في التوجيه الثاني ايض ولا يصح فلا يكون متعارفا عندهم وعن الثاني بان
ما عده من بعيد وان فرضيت جزئيات فهي مادة الكليات لامتناع صدق السالبة
الجزئية ضرورة ان بعض اجتماع النقيضين ليس يستلزم احدهما كاذب فتامل قوله
والحق ان معنى قول المص ولا لتطلب الحقيقة لم يتحقق هذا القسم الخ وفيه نظر ظاهر فان
منكري الوجود الذهني لم يعتبروا ما مغايرة للخارجية اللهم الا بحسب المفهوم ومثبتوه اعتبروها
بناء على اثباتهم الوجود الذهني وهم في الاعتبار غاية وليس سلم اعتبار المنكرين فلا نعفه
بهم فاجعلهم اخطار ولئن سلمنا فالدليل جدلي وايض فليكن اعتبار الكل بلا فايدة ولا يكلون
شي فانفلت حمل بتحية هذا الايراد على كلام الشارح لكن العقيقة الحقيقة بالمعنى المذكور معتبرة عند
المحققين قلت لي انظر ان مقصوده رحمه الله العلي لكنها صادقا على ما عليه المحققون بدليل
الملازمة والمحشي رحمه الله الجليل لم يرده والا لوقع فيما هرب قوله فيرتفع هذا القسم بالكلية اي الكلية
والجزئية والموجبة والسالبة بخلاف تقرير الشارح فانه ان تم انما ينتج ابتفاء الموجبة الكلية
كما صرح به الشارح قوله كما انه لا يتحقق قضية يكون الخ هذا مبني على انحصار الوجود في النحوين والا فقي
العقل ان يجوز وجودا ثالثا كالوجود المثالي على ما يراه الجمهور الحكماء من القدماء واهل
الحق من المسلمين فح يكون لاعتبارها فايدة جليلة ولئن قبل ان الوجود المثالي وجود خارجي
قيل ان المقصود ان يوجد خارج الاذهان ما سوى ماهيات لم يترتب عليها اثارها
المخصوصة اصلا نعم ان اريد بالوجود الذهني غير الوجود الخارجي كما اشار اليه الشيخ وا
لسيد قدس سرهما فاعتبارها يجوز اثباتنا لا فايدة عليها نه من المخترعات العقلية قوله

كالوجود

كالوجود اللفظي فيه مناقشة لفظية فان وجود اللفظي ليس وجود الشيء ضرورة ان زيدا
ليس موجودا في لفظ زيد وليت نظره فان مقصوده ان التعميم بحسب تناول ما لا
تحقق له لا فايده فيه وهو حاصل مع انها مباحثة في المثال قوله او ليس لاعتبارنا فايده
فيه ان انتفاء الاعتبار لا يدل على انتفاء القضية في الواقع بل لا في الاعتبار ايض فليكن
اعتبارهم عينيا والمقصود واضح والمناقشة واهية فافهم قال الشارح او نقول معنى قوله بطلب
الحقيقة الخ توجيه ان اللام في الحقيقة للجنس او العهد الذهني لا الاستغراق واحد من الا
فراد توجب بطلان الجنس لكن لا مطلقا بل نفيه في ذلك الفرد وقد سبق ان الحكم
اثبات بفرد اثبات للطبيعة في حيث هي هي ويحتمل ان يكون للعهد الخارجي بادعاء ان
امثال تلك القضايا معهودة عند اهل الفن في امثال هذه المباحث قال الشارح
واحترزوا بذلك عن الموجبة السالبة المحمول او على هذا لا بد من تخصيص اخر في التقرير
الاول فيقال بطلب الحقيقة الموجبة الكلية المعدولة او المحصلة او الحقيقية التي محمولها ثبوتي
وفي تقرير ان هذا الدليل راجع في الحقيقة الخ اشاره اليه فافهم قوله وذكروا في تحصيل معناه
ما والفرق بينها وبين السالبة الخ وحاصل الفرق ان النسبة السلبية رابط في السالبة
رابط في السالبة الكانت مخالفة للنسبة الايجابية كما يراه جمهور المتاخرين او النسبة
الايجابية هي الرابط فيها وقد رفعت كما يراه القدماء وفي السالبة المحمول النسبة السلبية
او الايجابية مع النفي ادخلت في جانب المحمول هذا ابكامن قايلها من يوافق القدماء
ايض والا فهذا التفصيل بالنظر الى انفسها لا بالنظر الى القايل قوله وبنوا عدم اقتضائها
وجود الموضوع الخ في هذا التبيين نظر ظه فان الملازمة القايلة اذا صدق سلب ب
عن ج يصدق على ج انتفاء ب ممنوع فان نقيضه اعني جد سلب صدق الانتفاء صادق

قوله فلا يصدق السالبة مع فان ثبوت الانتفاء اخص عندنا من السلب اعدم الاخص
يصدق نقيضه لا يورث عدم صدق الاعم وذلك لان عند عدم الموضوع لا يصدق ثبوت
انتفاء ب مع لا انتفائه فيصدق انه لم يثبت له انتفاء ب وهذا لا يقتضي ان لا يصدق سلب
بسائطه وهو فلا يداره على انتفاء الايجاب مطلقا وجود الموضوع وقد سدوا الا بحاد
على من انكره فلذلك لم يورد هذا النظر صريحا بل اكتفى على ذلك الانكار ثم ان صح
انتقض بالمعدولة قوله سواء كان لفظ ليس مؤلفا الخ انما احتاج الى هذا التعميم لان لفظ
ليس في كلام العرب السلب لا للعدول وكذا كلمة لا لكن اشتهر في عرفنا او حاليا في جانب
العدول والحاصل ان معنى النفي اذا جعل اذا اخر بعد الرابط صار القضية معدولة ويفهم منه انه
اذا تقدم على الرابط كانت القضية سالبة ولعله اختار مذهب القدماء والا عانت السلبية
عند المتأخرين نسبة مغايرة للنسبة الايجابية ومعنى النفي مندمج فيها ومثلها مثل معنى الحرف
والفعل فان معانيها الروابط والذات والمبدأ والزمان خارج عنها انما وجودها عند نحو
من التفصيل وان اعتبر المفهوم المخالف انه اذا لم يتأخر اعم من ان يكون متقدما او لا
يتقدم ولا يتأخر عم مذهب الفريقين ولا مضايقة فيه قوله فان جعل ليس في المحمول
معنى السلب الخ فيقال عليه ان سلم امكان ضرورة المحمول قضية وحده وعدم فروده عن المجهولية
فالمقصود ايضا حاصل وهو ان دخول في المعدولة يصدق حدها عليها فانها ما فرت الا بعض
يكون النفي واصلا في احدكما فيها او في كليهما وفيه ان المعدولة ليست بهذا القدر فقط
بل بان يكون معنى النفي الذي غير السلب اي النسبة السلبية جزءا وهذا الحد غير صادق عليه
فافتراق هذه عن السالبة بدخول السلب في الطرف وعدم دخوله ومن المعدولة بدخوله
معاد النسبة السلبية وبدخول غيره من المعاني النفي هذا هو الذي استقر عليه رأي المتأخرين قوله

اجيب عنه بان المحمول فيها هو مضمون ان السالبة كما في قولك زيد ليس الوه قايم الخ قد
عرفت ان الموجبة السالبة المحمول قضية اشتملت على نسبة سلبية متندرجة في المحمول فقيها
نسبتان سلبية هي جزء المحمول ونسبة ثانية هي الرابطة هذا هو الضابط وربما تبرأي انها مشتملة
على نسبة سلبية ابطة محصة ونسبة ايجابية طرفها مشتمل على النسبة السلبية ففي الحقيقة قضية
ولا تخفى بعده عن الصواب فالمحمول فيها مضمون ان السالبة اي مفهومها الاجمالي ومثل هذا
الا يبالي عن ان يقطع طرفا وانما الامتناع في كون القضية من حيث هي قضية طرفا
فافهم اقيها عن السالبتين واما الافتراق عن المعدولة فباعتبار التفصيل والاجمال
كانه اريد به ان في محمول السالبة المحمول كلاما من التفصيل ليس في محمول المعدولة
فان فيه اشارة الى الحكم السلبي بخلاف المعدولة فانه لا اشارة فيها الى حكم اصلا
وانما فيها معنى نفي مع مفهوم محصل ولكنه بحيث ان حلل نصرت من التحصيل يرجع الى
مفهوم محمول السالبة المحمول فليس التفصيل بتفصيل الحد بالنسبة الى المحدود بل مثل تفصيل
الحقايق البسايط كمعاني المشتقات مثلا الى معاني بها يعبر بلك الحقايق فانه
مع ما قيل ان فيه ابحاثا لان ما ذكر في تعبيره من قولهم حيث ليست وتصريحهم
بانها ترجع وتحل ذلك السلب يدلان على ان محمول السالبة المحمول يشتمل على امر زايد
على مفهوم المعدولة وهو النسبة السلبية فالفرق بين محموليهما بالتفصيل والاجمال ليس
كما ينبغي كيف ان هذا انما هو بمجرد الملاحظ لا بنفس المحمول وهو رحمه الله حمل كلامه عليه
انظاهر لم ينبه على فساده بل مشي اثره وقد عرفت ان المشي على الاثر لاجل ما ذكرنا
لا لاجل عدم التنبيه هذا غاية الكلام وههنا بحث نفيس فان المحمول في هذه القضية
الموضوع والمحمول مع النسبة السلبية خلا ريته لا صدق ان هذه القضية باي نحو اخذت

سواء ابقيت على ما كانت او اخذت مجردة ليست قابلة لان يحمل على موضوعها بديهة كما ذكره المص والا كان محمول السالبة مع النسبة السلبية فقط فكذلك ضرورة ان المعنى النسبي الرابط مع احد طرفيها لا يصلح الاستقلال حتى يصلح ان يكون طرفا فهذه القضية غير معقولة اصلا سواء اعتبرت سالبة مستقلة مع ربط نسبتها السلبية الى الموضوع ما واحدها في المحمول او لم يكن كذلك كما اشرنا اليه وانما يعقل المعدولة المتعارفة اللهم الا ان يفرق معنى السلب فيها على نحو من التفصيل بخلاف المعدولة المتعارفة فهي زيد مسلوب عنه البصر والمعدولة زيد اعمى وح نتيجة ما قيل ان الافتراق بالاجمال والتفصيل انما هو في الملاحظة فلا يقتضي التفاوت في العموم والخصوص وكلامهم ايض ينبو عنه نعم ههنا يعقل قضية موضوعها نفس السالبة ومحمولها واقع بجوه وبذاك لا يقتضي وجود موضوع السالبة وظن انها الموجبة السالبة ولا يخفى ان كلامهم بمراحل عنه فانظر في بحث عكس النقيض ومبحث الخ ويحصل معنى هذا القضية فهذا الظن وان اندفع ما فر الى السنة القديمة لكن ينهدم الاساس فكانه بنى علوا وهدم سفلا قوله اقول هذا الجواب لا يجدي نفعا الخ قد عرفت الافتراق عن المعدولة بان معنى النفي جزء من المحمول في المعدولة لا السالبة جزء من محمول ما نحن فيه وكانه ادرى انه غير معقول كما لو خالف الم سف ومشى الى ظاهر ما ذكره المجيب في اخر كلامه ليكون له كون المعقولة نادر وعليه ما اورد قوله وما قيل من ان حرف السلب ليس فيها جزء للمحمول الخ كانه اراد هذا القائل ان معنى السلب الذي هو غير السالبة ليس جزء للمحمول فح لا ينافي ما ذكروه في تفسيرها قوله وان اصطلح احد على انه لا يسمى معدولة الخ والحاصل ان مقصودنا ليس مقصورا على انه يلزم ان يكون معدولة مع انهم يقولون بالمباينة عليها بل قصارى الامر انه لا يحصل لنا فقد

يكون

بكون مساوية للسالبة حتى تتفاوت الاحكام المتعلقة بالايجاب والسلب والعدول
والتحصيل وهو الايتسر كما فصل فلا يرد ان لاحدان لغول اولا ان نسمي المعدولة قضية
محمولها متضمن لمعنى السلب مجملا او يخص بعض افرادها بالموجبة السالبة المحمول ويحكم
بمساواتها للسالبة والتي يحكم بخصوصها عن السالبة هي المعدولة سوى هذا القسم ولا
لصدق تعريف المعدولة عليها او لانها المعدولة ليست الا بجعل حرف النفي جزءا من
الطرف قوله كيف لا والمعدوم المطلق ليس شيئا من الاشياء الخ مقصوده انهم
يدعون ان هذه القضية مساوية للسالبة وهي تصدق اذا كان موضوعها معدوما مطلقا
وهذه القضية ليس تصديق ضرورة لن محمولها اذ هو من الموجودات فهو شيء من الاشياء
فلا يثبت لما هو معدوم مطلقا بديهة وح لا يرد ان موضوع هذه القضية يجوز ان يكون مو
جودا ذهنيا معدوما خارجيا فيثبت له الشي الذهني والرفيه ان هذا المحمول لاشي محض
في الخارج وبديهة وعليه ايضا ان هذا المحمول الذي عتبره يجوز ان يكون مخصا في الوقع
ووجوده في الذهن من الوجودات الغرضية عند الحكم وح يكون ثابتا للمعدوم المطلق
والجواب انه موجود في الذهن بنفسه فكل موجود في الذهن فهو موجود في الوقع والمو
ضوع معدوم مطلقا والضرورة شاهدة بان ما هذا شانه لا يثبت للمعدوم المطلق وسيتكلم
عليه ان شاء الله تعالى ولو اقتصر على ان طبيعة الرابطة الايجابية تستدعي مطلقا وجودا يثبت له
لكان احسن قوله سواء كان نفس غير عادل يقع على الموجود والمعدوم الخ قتل اراد بالموجود
الخارجي وكذا بالمعدوم وهذا على تقدير ان غير عادل بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة وقوله
او لا يقع الا على الموجود مبني على انه بمعنى عدم الملكة اذ ح يكون من العوارض الخارجية
كالعمى ولعله انما فسره بذلك لانه غير عادل لا يمكن ان يكون للا موجود ومعدوم مطلقا

واليضا هو محيص بالموجود ايضا ذكلمة او التيز للتشكيك او الشك وانت تعلم انه لا ضرورة في ذلك

فان الشيخ نا او غرانه متشامل او محيص وان هذه ان حتمالات واقعه بل مقصوده ان صيغه الربط الد

بجابي يستدعي الوجود ولا يدخل لخصوصه المحمول سواء فرض انه فريقه نعم الموجود المطلق والمعدوم

المطلق او لحظ الموجود فلو كان خاصا به فلا يصادم استدعاء طبيعه الرابط وهذا المعنى صحيح مع ان

توجيهه يقتضي ان يكون ء المعنى ان الايجاب يستدعي الوجود الذهني او الخارجي سواء كان غير عادل سلبيا

او عدم ملكه وهذا كما ترى فانه كان عدم ملكه نقيض الوجود الخارجي وكتبال في وقته الى انه كلام

تيسر لي ولا ضروره ملخصه الذ قوله والحق عندي ان المساواه بينهما بحسب الواقع مسلم ولا بدل ذلك على ان

سابي الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع الح ان مساواه هذه القضيه لسالبه مع الاتحاد في الموضوع

بان تكونا خارجيتين او حقيقيتين او غير ذلك فالكذب فيه ظاهر ضروره ان الموجودات الخارجيه تنعقد منها

ومن محمولات قضايا سوالب صوادق ولا ينعقد موجبات اصلا وايضا فكل سالبه حكم فيها على الا

فراد يصدق موجبه ساله المحمول وهو الذي ادعاه المتاخرون فان كانت بعض السوالب صادقه

بدون وجود الموضوع فقد صح ان الموجبه يستدعي وجوده والا فقد صح ان السوالب يستدعي وجوده

مع ان السان الذي اورد لا يفي بذلك وان اراد الاعم فيكون هذه القضيه سواء كانت نسقه او حقيقه او

خارجيه او ذهنيه اي المطلقه مساويه للسالبه المطلقه وهو الذي نص في الحاشيه الجديده على ما نقل من

انه قال في جواب ما قبل انه ان اريد وجود العنوانات فهو مسلم لكن لا يكفي في صدق الحكم الايجابي

وجود الافراد العنوان وان اريد وجود الافراد فهو ممنوع انا اردنا الاول ومن البين ان كل مفهوم

يصدق عليه الحكم بمفهوم من المفهومات مثلا انه معلوم للواجب تعالى ومخاتر لما لواه ومعلوم لنا

بوجه او لكنه او مساو لمفهوم اخر مباين له او اعم او اخص الى غير ذلك مما لا يكاد يحصر وموضوع

القضيه الصادقه يجب ان كلو موجودا من نقش الامر اشهر فانقلب اذا كان المراد بهذا الشق قسم

بقضيه

تنيفنت واستهنت المراء قلنا استاعا بجواب الكلام الذي في الي الشيء ولم يكن فيها
لض وايضويس في الحديدة تصريح بذلك بل انما قال ان المراد وجود العنوانات وانا
ان التساوي كما ذكر فلم تصرح به نفسه بالاجنبي اولا انه لا يكثر المدوي في المساوات فان
المحصلة ايض سادة للسالبة عابة الامران محمولها الا يجب ان يكون محمول السالبة وثانيا ان محمول
هذا القصد لا ثبت للعنوان الماخوذ على سبيل الانطباق ولا للافراد والا كانت موجودة هف
وان لم يكن موجودة فلا اقتضا الوجود الموضوع وقد اشار اليه ايض في الجديدة فانظر فيها ويجوز
ايض ان يكون ثابتا للطبيعة حتى ينعقد منها قضية طبيعة فان قلت فيكون المحمول ثابتا لان المو
جود لا يخلو عن مفهوم وعدوله وهو مشهور قلنا انما هو مسلوب عن الافراد والطبيعة من حيث الس
بان اليها ويجوز ان يكون ثابتا لها مثاله لا شريك الباري تعالى عنه بموجود مع ان العنوان
موجود فلا يصدق عليه سلب الموجود وثالثا ان هذه كبرياؤه لا يصح قواعدهم في عكس النقيض والنسبت
ويلوح من كلامهم انه تخلصهم عن المتمحلات التي وقعت منهم في تصحيحها كما لا يخفى فهذه العنانه وان اندفع
المناقشة بانا اذا حكمنا في القضايا السوالب على الافراد والشر لا تحقق لها اصلا كشريك الباري
ولا يصدق الموجبة السالبة احدها محكوما عليها والا لكم   جود الموضوع فاسد الى ما وقع
العرب منه لكنه قد القم عقد بالظم مع ان هذا المناقشة مدفوعة من قبله رحمه الله الجليل بان الحكم
عيده على الطبقة ولا يعقل على الافراد والجواب عنه انه رحمه الله لم تبين صحة قواعدهم على هذه المسائل
فان حاصل مقاله الذي مع ايك اشرطت وجود الموضوع في الموجبات بالسريا فلا يمكن
لك ان يصح قواعدهم فما تفع فيها والجواب ان عكس النقض حقيقة بالمعنى الذي له وهي
صادقة في جميع المواد وقد ظهر من جميع ما تقدم ان المساداة مما لا ينبغي ان ينكر وانها لا ثباتي
اقتضاء الوجود ولا نيا في ايض عدم اقتضاء السالبة هذا ما ذكره من قبل من حديث المساواة

ولا يخفى ايضا ان قواعدهم صحيحة بلا ارتكاب على النساء بعض الموجبات عن كلية القاعدة القايلة
باقتضاء الموجبة وجود الموضوع ولا يخفى ما ذكرناه ثانيا في مرتبة الجواب من حديث الحقيقة فان قلت يمكن
ان يختار الشق الاول فيقال ان الموجبة المنعقدة في سلب المحمول وموضوع السالبة مع اعتبار نوع
حكمها وهو الحكم على الافراد او الطبيعة السارية اليها او على نفسها الكانت صادقة لازمة للسالبة فان
موضوعها ان كان موجودا فالامر ظاهر والا فيصدق حقيقة بالمعنى الذي ذكره فقد ثبت المساواة التي
ادعاها المتاخرون ولا حاجة الى الاستثناء في تصحيح القواعد ولا الى التخصيص ولا يرد شيء مما ذكر
قلت هذا اقرب لكن ما ذكره من حديث وجود جميع المفهومات في الذهن لا دخل له في هذا
المقام بل هذا الذي ذكرت في الحقيقة قول بعدم اقتضاء الموجبة الوجود والوجود الذي اثبته لا يشار
فيه السالبة الموجبة ولا القضية هذا الحكم اصلا وانما يجب لاجل الحكم فلو حمل كلامه على هذا المعنى لبعد جدا كما لا يخفى
قلت القضية المذكورة حقيقة بما ذكروه في المجهول المطلق الخ الثاني ان يقول ان هذه القضية
الحقيقية بهذا المعنى صادقة مع وجود الموضوع او بدونه وعلى الثاني فقد صح ان بعض الايجاب
لا يقتضي وجود الموضوع وقد يأبى عنه وعلى الاول يلزم ان يكون للمعدوم المطلق وجود والضرورة
تشهد بخلافه فان قلت ان العنوانات موجودة في الذهن بلا شبهة وهو وجود واقعي لا
لاعتبارى قلت لكن الحكم ليس عليها وايضا ان الضرورة التي توجب وجود الموضوع
انما حكمت بوجوب وجوده على حسب الايجاب ولا شبهة في ان ذلك الايجاب دائمي ولا وجود للعنوانات
دائمي كما تشهد به الضرورة فان قيل انها في المبادي العالية موجودة دائمة قلت ان سلم
فهذا امر اتفاقي وليس في طبيعة ذلك الايجاب اقتضاء ذلك بوجود ضرورة لكن يتوجب
الامتناع لا يقتضي الوجود الذهني الدائمي الذي في العقول العالية كما يحكم به الحدس الصايب
وايضا ان هذا الوجود ان كفى في صدق الايجاب فليكن الموجبة السالبة مساوية للسالبة

والذي

والذي حكموا به من عدم اقتضائها وجود الموضوع اراد وانه وجود الافراد التي قد السلب في السالبة
عنها وثبت سلبه لها فلا كذلك متوجهة عليهم والجواب ان المختار الشق الحالي ولا محذور فان الافراد فرضية
والاستدعاء انما هو بحث الايجاب فان كان متعلقا بالافراد الفرضية جوجود ها فرضا كاف
ولذلك قيل انها شرط في المعنى حملية في اللفظ وقيل حملية مساوية للشرطية هذا او قد بحث
انه ح ينهدم اساس الوجود الذاتي ولذي له هذا الدليل فللمنكر ان يقول لا نم الملازمة
القابلية لولاه لبطلت الخصيصة كانها يجوز ان يكون متحققا والوجود الفرضي كاف من غير افتقار الى
الوجود الذهني وهو اوضح وايضا ان السالبة فكيف يصح ان يكون الموصوف بالقوة
والصفة بالفعل وكيف يكون النسبة تعليقية بل الظاهر ان الاسار بعض الفضلاء عن عموم
استدعاء الربط الايجابي الوجود واهون من القول بشرطية امثال هذه القضايا وان ابنية
نخلة والموضوع وجوده الفرضي كاف فان قلت بل يمكن القضي بالعقول ان الحكم في
المحصورات الطبيعة السارية في الافراد وقلنا لا بان الطبيعة السارية ليست متحققة اصلا والا لم
يثبت لها الامتناع ونحوه وانما يتحقق بالملاحظة على وجه السريان في الذهن وسيجيء هذا البحث
انشاء الله تعالى ثم بعد البناء والتي هي ان صدق العنوان لا يأتي ان يكون بالفعل وبالامكان
واجيب بان ذلك فيما لا يكون المحمول مسابقا للوجود ويندفع به ايضا بالفعل ان امكان وجود
الافراد شرط في الحقيقية مع انه مدفوع ايضا بان التحقيق انه غير شرط ولا دليل في موضع ثم يرد انه
لو لم يشترط امكان صدق العنوان لا يحصل لنا قضية حملية بل مآله يصدق الى الشرطية فان الكلام
الى ما هو معه ان الجزم بثبوت الامتناع على تقدير الوجود لا يخلو عن خفاء بل الظاهر انه يكون
ممتنعا وموجودا ضرورة ان قولنا كلما لو وجد كان شريك الباري تعالى عنه كان موجودا
واجبا وممتنعا وكذا كلما لو وجد وكان لا ممكنا كان لا شيئا محضا وموجودا وهذه القضية ان كانت

جايه بذم اصطلاح النقضين وان كانت سبر طبيه فالقصر على الاثنينه غير صحيح هذا والله اعلم

الشارح هذا جواب عن استدلال المنكر من بانه لو كان الخ لا يقال هذا الحجه غير مستقيمه

لان الوجود الذهني هو الوجود الذي غير الوجود الخارجي وهو اعم من ان يكون في الذهن

اولا وقد ادي اليه من قبل انه والسيد قدس سره الشريف اليضر هذا الدليل لا يمنع الا انتفاء

الوجود الذي هو في الذهن فالدليل حصص والدعوا عم لان المتنازعين يزعمون ان ذلك

ان وجود ان ثبت نفي الذهن لا غير وان بسبيله سبيل الحول في الذهن فالدليل ناف

لمذهب الحكم ومثبت لا ادعاه المنكر المتكلم الشارح لا نا نقول ما تمسكوا به

ان تم دل على وجود الاشياء انفسها في الذهن الخ يحتمل وجهين الاول ان يدعي المثبت

ليس الا ثبوت الاشياء انفسها في الاذهان وهو معع وصوحه بدل عليه دليل و

هو ان وسيد لا شيخ الا ذلك لا غير فالمنكر يدعاه انتفائه وح لا يصح ان يكون انه لا معنى

لوجود الشي في الذهن الا حصول صورته في الذهن وان كانت مخالفه لما في الخارج و

الثاني ان هذا الدليل معارضه لدليل اقاموه على مطلب ولا غشمه في ان

شيخه وجود الاشياء في الاذهان وهذا الدليل بدل على خلافه وثيار على فاله

فان المص في نقد المحصل وانا ابطال القول بالانطباع بوجوب ان يكون العالم

بالحرارة حاره ليس يصحيح لانهم قالوا نا نطبع صوره مساويه للحراره وفرق بين صوره الشي

وبينه فان الانسان ناطق وصورته ليست بناطقه وقوله ان كان مساويا في تمام الماهيه فرم

المحذور فالصحيح انها ليست مساويه في تمام الماهيه لا المساوي في تمام الماهيه هو نفس

الماهيه او شخص من اشخاصها الصورتنا واذا كان بين ماهيه وصوانها اي انسنيه في النوع

لكانت الصوره غير الماهيه ولجاز ان يكون المقضي يكون الحار حارا هو مجموع ماهيه الا

سنزاك

اشتراك وبابه الامتياز ووجه الضعف فيه ظاهر فافهم الشارح وعلى الاول يلزم يكون حارا با
ردا لحلول امرين الاول انه يلزم ان يتصف النفس بكيفيات الاجسام من الحرارة والبرودة ونحوها
والثاني انه يلزم اجتماع المتضادين في محل واحد وهو الانسب لكلام الشارح في الاستدلال بتقدير
لا يقال لكان الكلام في الحرارة والبرودة الخارجيتين مما يحصلان في الالة الجسمانية ومعنى منقسمة
فلا نسلم لزوم الاجتماع والكان في الكليين فلا يلزم بطلان الثاني فان الممنوع هو ان يجتمع فردا
المتضادين لا انفسهما الا باعتبار كليهما ونقول الضرورة قاضية بان تصورهما ليس من قبيل
اجتماع الضدين وايضا ان الكلي لا يوجد الا متشخصا كما تقتضيه الضرورة المؤيدة بتقرر والا لزم
المثل الافلاطونية الشارح اذ لا معنى للحار والبارد الا ما فيه ماهية الحرارة والبرودة لو قيل
فيه ما لمنع فان الزمان مثلا ما فيه الحرارة وليس بحار او هذه مناقشة لفظية مندفعة بان كلمة
في تستعمل في معان على سبيل الاشتراك او التجوز فيقال العرض في الموضوع ويراد به الحلول
ويقال زيد في الدار ويراد به الظرفية ويقال في نفس الامر ويراد كونه لا بحسب اعتبار المعتبر والاختراع
وههنا في الاستعمال الاول الشارح واجيب بان الموجود في الذهن ماهية الحرارة الخ
وفيه نظر لان قيام الموجود بالذهن قيام انضمام ولا سيما في ان هذا الانقيام ليس ذهنيا اه
وره ان محلية الذهن للاشياء ليس متعلقا لوجوده في الذهن ذهني وهذا واضح جدا فيكون
خارجيا والاتصاف الانضمامي الخارجي يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج فيلزم ان يكون
الحاصل في الذهن موجودا خارجيا فيلزم ان يكون حارا وباردا فما في الجواب لا كفاية اصلا
بينه
يتحصل منه ان لا وجود ذهنيا بل كل وجود فرض فهو خارجي وهذا معنى ما قيل ان الصورة الذ
موجودة في الذهن وهو موجود في الخارج فهي موجودة في الذهن وهو موجود في الخارج فهي موجودة
في الخارج ولا ينفع ما اورده المحاكم وشيدا كانه السيد قدس سره الشريف ان هذا مبني على توهم

فاسد مبني على انه من قبيل ان الماء في الكوز وهو في البيت فالحافيه وليس كذلك فان المراد
بالوجود في الذهن الوجود الظلي وبالوجود في الخارج الوجود الاصيل وليس من قبيل الظرفية
الجسمانية وذلك لان مبناه ليس على المغالطة اللفظية بل مبناه على قاعدة مقررة عندهم
من حديث الاتصاف الانضمامي والجواب عنه ظ فانا نفحص عن وجود مغاير للوجود معلوم
عند الكل وهو الذي يترتب عليه آثار مباينة كلون الانسان وطوله مثلا يدرك كاملا وقد مر منشؤ
خامي محل تحرير النزاع فان اريد ان الحلول الانضمامي الخارجي بمعنى ان يكون المحل والحال
وحليته بالنظر الى الوجود الخارجي ليست منوطة بوجوده في ذهن يستدعي وجود الحال في
الخارج وجودا يترتب عليه آثار مباينة فهو ممنوع وظهر انهم يريدوه وان اراد واحد بلا يقول بل
عليه والعبرة للحق وان اريد ان الحلول الانضمامي الخارجي بمعنى ان يكون مبدء الآثار
المترتبة على حلول مباينة فهو حق ولكن لا نم ان حلول الموجود الذهني من هذا القبيل وان شئت
قلت ان اريد ان الحلول الانضمامي الخارجي يستدعي وجود الحاشيتين في خارج الذهن
بمعنى ان يكون وجودهما منوطا بالوجود في ذهن كثبوت الكتابة للانسان مثلا فهو حق ولا ينافي
ما ادعيناه من تحقق نحو آخر من الوجود بان نسميه وجودا خارجيا بلا مسامحة بعد حصول المقصود
وان اريد الوجود الذي يترتب عليه آثار مباينة فهو غير مسلم فقد اتضح انه مغالطة صريحة هذا وقد
حسب الفضلاء بوجوه اخر منها ما هو قريب من هذا الجواب او عينه بان كون الشيء يصدق عليه المشتق
باعتبار قيام المبدء فيه اما انضماميا او انتزاعيا بحيث يصح بلا خطئه انتزاع مفهوم المشتق
عن ما قام به وههنا ليس كذلك ضرورة ان تصور الحرارة لا يصلح انتزاع الحار في الجوابين
انتزاع ادعاء محض فان الذي نعقله من مفهوم الاتصاف هو كون الوصف قائما بالموصوف
وهو المصحح للانتزاع لا غير ولا دخل فيه للوجود الخارجي او الذهني كيف لا جسما اذا قام

الحرارة

به الحرارة وصدق انه حار فمصداق هذا القضية ليس الا قيام الحرارة فما الذي منع من كون الذهن
حارا مع لا نقصل منه الا ما قام به الحرارة وما الفارق بين ان يكون الوجود الاصل مصحح نه حارا دون
الوجود الذي هو غيره لابل وما الفارق بين ان يكون قيام مصحح للانتزاع دون قيام اخر لعل
انا لا نجد المصحح ومصداق الحارية الا قيام المبدء والجواب بان هذا الوجود الخارجي خاصية نفيره
حارا دون الوجود الذهني ويعلم به نبهه ان مثل قيام الحرارة بالجسم مفض الى الحارية دون غيره
عاية الامر ان الاكتناه عسير جدا او لا يجب علينا الوصول اليه ولعل من انصف من عند نفسه يجد ان
هذا الزام محض واختيال صرف والواضح انه لا تفرقة بين حلول الحرارة في جسم وبين حلولها
في جسم هو الدماغ ويستبعد كل الاستبعاد ان الاول وجب الحارية دون الثاني العجب انهم قالوا
ان الصورة الحالة في الالة الجسمانية تصغر وتكبر بصغر المحل وكبره ومنعوا ان تحر وتبرد بحرارتها وبر
دتها والله اعلم ومنها انه انما يلزم ذلك لو كانت النفس قابلة للحرارة والبرودة ولا نم ذلك فان
النفس ليست قابلة للحرارة والبرودة وقابلية المحل شرط ولا يخفى عليك ما فيه من السخافة
لان القابلية ليست الا صلوح المحل للحال واذ قد فرض ان الحرارة قامت بالنفس فقد
قبلتها اذ لا معنى للقبول الا الموصوفية او امكانها ولما تحققنا ان الاول فقط به واما الثاني
فعلا ينادي على الامكان فالمنع منع قيام الاشياء بالذهن ولعله اشتبه عليه الاحراق
فان مجاورة الحار شيئا لا يحرقه الا ان يكون قابلا فلا يحرق الفلك بمجاورة النار ونحن فيه
ليس من هذا القبيل وهو واضح جدا اللهم الا ان نصرف عن ظاهره ويرجع الى ساير الاجوبة
ومنها انه انما يلزم صيرورة النفس حارة لو كان الحرارة قائمة بها بتمام فردها وهو ممنوع بل القائم
بالنفس انما هي حصة الحرارة فان صدق الحرارة على ما حصل في الذهن صدق الانسان
على نفسه ولذلك اجتماع الدس انما يستحيل اذا اجتمع اجتماعا اجتماع الفردين وهذا

انما يستقيم اذا كانت الطبائع موجودة في الاذهان بدون ان تتشخص وتجويزه صل الى المثل
الافلاطونية ووجود الطبيعة بشرط لا شيء ومنها ان منشاء الالتصاف هو ان يكون وجود ما يوصف
من حيث هو هو ونحو وجوده والوجود الذهني وجوده في نفسه وان كان من حيث اقترانه بالعوارض
الذهنية في باب وجود الشيء لغيره بانقلبت يلزم على هذا التقدير ان يكون الشيء الواحد بالقياس
الى الذهن الواحد وجودان قلنا يجوز ان يكون الشيء الواحد بالقياس الى الذهن الواحد
وجودان باعتبارين احدهما هذا ونحو الوجود الخارجي في ترتب الآثار والآخر لا يجد وجوده
وفيه بحث فانه ان اريد بالعوارض الذهنية الاوصاف اللاحقة كما حصل في الذهن فهي
متاخرة بنفسه الحاصل في الذهن فهو في مرتبة وجوده متخلى عنها وهذا الوجود وجود لغير التبعية
وهو في تلك المرتبة سواد مطلق فيلزم ان يكون اسود وان اريد التشخص الذهني فالتشخص
ليس الا اسواد فيلزم ما يلزم وان اريد ان كل موجود في الموضوع فله وجود في نفسه كما نقل
عن الشيخ فان مثل الشيء القائم بالذهن اعتبار النفس وجوده في نفسه وهو بهذا الاعتبار
وجود ذهني وله اعتبار وجود لذهني وله اعتبار وجوده للذهني وبهذا الاعتبار علم وليس وجود
وبهذا فلا يلزم المقدرة من القول بالوجود في الذهن ولا سيّما ان لا كفاية فيه اصلا بما نقل
الكلام في الاعتبار الحالي فيقول ان السواد اذا وجد في الذهن فقد تشخص وقام به وجود السواد
للذهن ليس الا وجود السواد وهو الموجب للاسودية وبالجملة ان حاله حال السواد القائم
بالجسم فان ذلك السواد من حيث وجوده في نفسه لا يوجب الاتصاف ومن حيث ان ذلك
الوجود بعينه وجوده لغيره هو الموجب الاتصاف وكذا الموجود في الذهن بلا تفاوت نعم ان ثبت
ان الموجود في الذهن ليس من قبيل القائم والا قائم ليس وجود السواد بل وجود العلم
وهو المنشاء كما ذكره الشيخ لحصل التفصي وهذا المجيب لا يقولون به والحق وان ثبت ان السواد

الموجود في

الموجود في الذهن باعتبار وجوده في نفسه وجود السواد وباعتبار وجوده الذهني ليس وجود السواد
فلم يتم المرام وهو شرط التقيد أقول ان يكون للشيء وجود واحد وجودان الخ في الحاشية تفصيل هذا المنع
ان الزوجية انتزعها الذهن من الاربعة مثلا فاذا حصل الاربعة وانتزعها الذهن عن الاربعة
فلها ثبوت في الذهن بمعنى انها بحسب خصوص وجوده في الذهن حاصلة فيها قائمة بها ولها ثبوت
في الذهن للاربعة بمعنى انها في الذهن منتزعة من الاربعة ومنشأ الاتصاف بها هو هذا الثبوت
الثاني دون الاول انتهى وحاصلها كما هو المناط ان للزوجية وجودان وجود في نفسه
الذهن بان تصورت فارتسمت صورتها في الذهن ووجود للاربعة عند وجود الاربعة في الذهن
سواء كان هذا الوجود انتزاعيا او لا ويطلق عليه الوجود الخارجي كما قال الشيخ ان الاعداد موجودة
في المعدود والسيد قدس سره الشريف اراد بالوجود العيني ما يعم هذا الوجود وهو الموجب
للاتصاف لا الاول وح لا يرد اعتراض الشيخ بلوازم الماهيات قيل غرضه دفع سؤال
ربما يورد هنا بان يقال لا شك ان عند تصور الاربعة يكون الزوجية موجودة في الاربعة
بنفسها ومعلوم ان هذا الوجود ليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان يكون الزوجية موجودة
بنفسها في الذهن وقد عرفت ان مناط الاتصاف هو حصول الشيء بنفسه لا حصول
الصورة ولا يخفى عليك ان السؤال في غاية السقوط فان وجودها في الذهن كوجود السرعة
في الحركة في الجسم ووجود الشدة في السواد في الجسم ولا شبهة في انه لا يوجب الاتصاف بهما
للجسم فكذا هنا وليس الضرورة ملجئة الى ان غرضه ذلك بل غرضه تحرير الجواب لدفع كلام
الشارح وهو حاصل بدون الاستعانة بان يكون غرضه دفع ذلك السؤال كما عرفت نعم يبقى بيان
الفرق بين ان يكون وجود الزوجية والسواد في الاربعة والجسم موجبا للاتصاف دون وجودها
للذهن وقد مر فيما تقدم وقال بعض الناظر في الحاشية القديمة ان المقصود ان وجوده

افروجية في الاربعة وان كان بحسب الذهن لما تقرر عنده ان ثبوت شيء لآخر مستلزم لثبوت الثابت ايضا في الجملة وان لم يكن مستترا في طرف الاتصاف وليس بها وجود في الخارج فيكون في الذهن ولكن ليس لخصوص الوجود الذهني مدخل في اتصاف الاربعة بها فانه لو كان في الخارج لكان الاتصاف كما هو وجودها الذهني انما هو باعتبار خصوص الوجود الذهني الذي هو منشأ العلم ولا حاجة اليه كما عرفت من التوجيه مع ان الزوجية اذ هي من لوازم الماهية كما هو المشهور فالاربعة موصوفة بها في الذهن ايضا وهذا الوجود الرابطي اثرها يطلق عليه الوجود وهو الموجب للاتصاف والسيد قدس سره الشريف انما اراد بالوجود هذا الوجود وح لا حاجة الا ابناء على ذلك التقرير مع ما فيه وسنتكلم عليه في مستقبل القول ان شاء الله تعالى وبعد يبقى هنا كلام وهو ان هذا الاعتذار خاص في لوازم الماهية واما الامتناع ونحوه فلا تنحص وكلام الشارح رحمه الله السلبي كان فيهما جميعا فانه ليس له وجود اصلا لا وجود في الخارج ولا وجود يحذوه لا تنال معقوده وقع كلامه عن لوازم الماهية لا بهم لا تنفع الا لمقام وينفع متحمل وهو ان نعمم الوجود العيني مثل ما ذكر من قبل في تحصيل الحقيقة في المثل نحو الباري ممتناع كما قرره صاحب هذا الجواب قدس سره في العلم الحاوي ورد الوجودين قال في حاشية شرح المطالع العلوم يوجد في الذهن بذواتها كما اذا علمت علما مخصوصا فان ذلك العلم حاصل بذاته في الذهن وقد يوجد لا بذواتها بل بصورها كما اذا تصورت علما قبل ان يتعلم ولا شك ان وجوده في الذهن على الوجه الاول مغاير لوجوده فيه على الوجه الثاني ونسبته العالي الى اول كنسبة الوجود الذهني الى الخارجي فلا يرد على معقوده ما ذكره من لوازم الماهية فانهم اشاره الى ان هذا التوجيه له بعد عن العبارة في الجملة وقد لوجه كلام السيد قده بان الخصوم اذا احتجوا بلزوم كون النفس حارة اجاب بما اجاب واذا لم يتعرضوا بلوازم

الماهية

الماہیۃ لم یتعرض مع ان ما ذکرہ انہما یمکن ان یجری فیہا ما ذکر فی التعرف ومقابلہ وانت تعلم
ان مقصود الشارح ان ما ذکرہ غیر حاسم لمادۃ الاشکال فانہ لم یکن مختصا بحصول الحرارۃ
ونحوہا بل انما ذکرہ علی سبیل التمثیل وہو حاصل فیما ذکرہ رحمہ اللہ احسن افعل ہم صرحوا
بقیام الجواہر الحاصلۃ فی الذہن وصرحوا بانہ لا منافاۃ بین کون الشیء جوہرا وعرضا الحق قد یتوہم
ان الشارح لم یقصد دفع ذلک من تسلیمہم بل یقصد تحقیق الحق من عندہ تحت منع الاسکاعن
الوجود الذہنی واعلم بان الشارح فی مقام الجواب عن استدلال المنکرین للوجود الذہنی وہو
کان الزامیا مبنیا علی مقدمتین مسلمتین عندہم الاولی لیس الاشیاء موجودۃ فی الذہن والثانیۃ
ان وجودہا فیہ وجود قیامی مثلی ان یحافظ حدود من احسم بالالزام والا فلا جواب واعترض
علیہ بعض المہرۃ الباطرین فی کتاب بانہ یمکن ان یقل علی تقدیر کون الاستدلال
الزامیا مبنیا علی مقدمات مسلم ان مراد الشارح تحقیق الحق فی ہذہ المسئلۃ یجب للمرء علیہ ما ورد
وعلی ہو الالزام ان یکون مرادہ دفع ہذا الاستدلال والالزام علی المستدلین فمن تامل فی عبارۃ
الشرح یستبعد ہذا التوجیہ جدا فانظر فیہا واعلم انہ لا ضرورۃ لحملہ الی ان یجعل الاستدلال جدلیا
لا تقتضیہ الحکمۃ والتکلم فان المتکلم اصر علی انکار الوجود الذہنی ومبناہ ہذا الاستدلال ونحوہ
فلو کان جدلیا لبعد جدا عن حصول مقصودہم فیمکن ان یقال ان المقصود نفی قیام الاشیاء
فی الذہن وانما نفوا ہذا الخصوص فان ثبوت الاشیاء فی حالۃ العدم الخارجی خارج الذہن
کانہ ہو ہی الانتفاء وصح ذلک قد تعرضوا لہ فی کتب ثبوت المعدومات ولا ثبوتہا مما ذکرہ
الشارح لیس جوابا حاسما لمادۃ علیہ عبارۃ ہذا واعلم ان السیح فی الشبہات الشفاء وال واما
العلم ففیہ شبہۃ وذلک لان لقائل ان یقول العلم ہو المکتسب من صور الموجودات
مجردۃ عن موادہا وہی صور جواہر واعراض فان کانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواہر

كيف يكون اعراضا فان الجواهر لذاته جواهر ماهية لا يكون في موضوع البتة وماهية محفوظة سواء نسبت

الى ادراك العقل او نسبت الى الوجود الخارجي فيقول انه ماهية الجواهر اى بمعنى انه الموجود في الاعيان

لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر فانها ماهية من شانها ان يكون موجوده في الاعيان

لا في موضوع اى ان الماهية هي معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده

في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر اى ليس حد الجوهر انه في العقل لا في

موضوع بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع

ثم قال بعد بسط من الكلام وليس اذا كانت في العقل في موضوع فقد بطل ان يكون

في العقل ليست ماهيته في الاعيان في موضوع وقال ايضا ولم يمنع ان كون مقبول تلك الماهية

يصير عرضا اى يكون موجودا في النفس لا كجزء وقال ايضا فهذا عرض في النفس ومقصوده

رحمه الله الجليل لقوله وصرح بانه لا منافاة الخ دفع ما ذكره الشيخ في السوال وحاصل الجواب

ما ذكره الشيخ مفصلا وهو وعليه ان الصورة الحالة في الذهن من الجواهر جوهر والجوهر الحال

يجب ان يكون المحل متقوما به ولا شبهة في ان النفس ليست متقومة بالصورة الحالة فيها

لتحقق المرتبة الهيولانية والجواب ان ذلك انما هو في الحلول في الاعيان وهذا الحلول

حلول ذهني فلا مضايقة في ان يكون محله موضوعا لا مادة وهو ايضا ان الحلول انما يكون

بافتقار ذاتي ولا شبهة في ان الجواهر ليست مفتقرة الى المحال ولا يكون لها حصول اصلا

والحاصل ان كل ماهية لا بد من ان توجد حالة او مستغنية كما صرحوا به في بحث اثبات الهيولى

بعد ثبوتها في الاجسام القابلة للانفكاك في الاجسام كلها والجواب ان ذلك في الوجود

العيني والحاصل ان ما وجد في الاعيان على سبيل الحلول لا يوجد بدون المحل فان الحلول لا بد له

من افتقار الى المحل في الوجود العيني فلا يمكن ان يوجد بعض الافراد في الخارج في غير المحل

بعضها

وبعضها في الخارج في المحل ولقائل ان يقول ان التخصيص بالوجود الخارجي تحكم فان الضرورة

ان كانت صادقة فالحكم بان الحلول لابد له من افتقار محكمها نافذ في الوجودين كيف ان الضرورة

المؤيدة بمطالعة مباحثهم تحكم بان الطبايع المستقلة كالاجسام والعقول لا يوجد لغوا او

حالا في شيء آخر فانظر في الهيات في بحث المثل والتعليميات وجملة ان اختلاف افراد الماهية

الواحدة انيته بالحلول وعدمه في نفسه سواء كان محالا او ممكنا الا انه الكان عند العقل عدم الا

اختلاف كما يزعم هولاء فالتفرقة بين الوجودين من غيره مفرق على ما حقيقة من ان ذلك

الامر ليس قائما بالنفس لا حاجة الى قوله اذا وجدت الخ ولو قال لا حاجة اليه حاجة قضوها

فقالوا ولو لم يرد لا الجوهر الا الموجودة لا في الموضوع فلم يكن الصور الجوهرية القايمة بالذهن جوهر

فانها في الموضوع واما نفي الحاجة مطلقا فليس بصحيح فانه يكون حصول جميع الاشياء من الجواهر

والاعراض في الاذهان بدون القيام فيكون قايمة بنفسها فلو كوجوده لا في الموضوع لكانت

الاعراض كلها جواهر اللهم الا ان يقال ان الاعراض في الاذهان مجرد عن المحال لا يوجد وهو لا

يخ عن صورة وايضا من الفوايد التنبيه على ان وجه الجوهر يندور على الوجود لا في الموضوع باعتبار

الوجود العيني وجود الامر الحالي في الخارج مما الخ قيل عليه انهم صرحوا بان العلم من الموجودات الخارجية

واجيب او لا بانهم ارادوا بالثاني اول وجود الشيء لنفسه الذهن وثانيا بان التصريح من متفرعات

القول بالشبح وثالثا بان منع مقدمة لانها في تصريحهم بها فح يكون مقصود رحمة الله الجليل الاجابة

لامن قبل هم والاشبه ان الجواب الاول هو الذي ينبغي ان يعول عليه كما اشعر به قوله فيما بعد لم يجوز ان

يكون عدهم اياه كيفا الخ واما كونه في متفرعات القول بالشبح فانما يصح اذا ورد السائل ان عبارة

الحكماء مصرحة الخ وان اورد بان كلمات الحكماء دالة على ذلك فلا يصح واما منع مقدمة مصرحة

بخلافها فلا ينبغي ان يقصده رحمة الله الجليل فانه هذا المعترض على الشارح فيما تقدم انهم صرحوا

بقيام الجواهر الحاصلة الخ نعم اتصاف النفس في الخارج مسلم ولا يلزم منه وجوده فيه كما تو
بان اراد بالاتصاف الخارجي ما هو المتعارف وهو الاتصاف بوجه يترتب عليه آثاره الخارجية
فهو تسليم بان الامر العالي موجود في الخارج ضرورة ان خارجية الاتصاف بدون خارجية الوصف
غير معقول وان اراد وان صافها به ليس منوطا بوجود الموصوف في ذهن فالاتصاف
به فهو حق لكنه خارج عن المقام ومع ذلك برهان على ان اتصاف النفس بالعلم اتصاف خارجي
متعارف ضرورة ان آثار العلم تترتب وليس الوجود الخارجي الا ما يترتب عليه آثار ربانية
بانية والعقول بان الآثار انما يترتب على الموجود الذهني باعتبار الاكتناف بالعوارض الذهنية
والقيام به وهو بهذا الاعتبار موجود خارجي وانما لا يترتب على نفس وجوده وهو الو
جود الذهني فشيء واحد موجود ذهني وخارجي يصلح جوابا على حدة عن اصل الاشكال واما
انزال كلامه رحمه الله الجليل فلا يخ عن تمحل وبعيد جدا ومع ذلك غير تام فان العلم ليس
الا الموجود الذهني وهو ليس الا الانسان القائم بالذهن ولا آثار عليه اصلا وقد مر تفصيله
فتذكر او انهم وسعوا اليه انشاء الله تعالى اليوم لا يجوز ان عدهم اياه كيفا على سبيل المسامحة
وتشبيه الامور الذهنية بالامور الخارجية الخ استصوب وقد من ان العلم هو الامر الحاصل
في الذهن وهي جواهر واعراض يصلح ان يكون كيفا للتنافي بين الجوهرية والكيفية مثلا لا
لان الكيف على العرضية وهي منافية للجوهرية وقد مر فيما سبق دفعه وايضا لان الجواهر
والكيف من عوالي الاجناس والعوالي متباينة واما لانه يلزم ان يكون ماهية واحدة
مندرجة تحت جنسين في مرتبة واحدة قيل ليس مقصوده انه جعلهم اياه كيفا مسامحة بناء على
انه مقولة اخرى كالاضافة مثلا بل المقصود انه ليس عرضا اصلا اصلا على ما تقرر عنده ان
الجواهرية الوصفية انما هي بالقياس الى الوجود الخارجي وح ينهدم بنيان ما ذكره سابقا

من الله

من انهم صرحوا بقيام الجواهر الحاصلة في الذهن الخ ولذلك زاد وافي تعريف الجوهر قولهم
وجدت الخ واعلم ان قسمة الجوهرية والعرضية على الموجودات الخارجية مما لا يصح كيف
يلزم على هذا ان لا يكون الحاصل في الذهن عرضا وجوهرا وقد صرح فينبغي ان يقال ان
مقصوده ان عد بكم اياه كيفا مطلقا من المسامحة فان العلم من كل مقولة منها ولكن ح يحتاج
قوله وتسميه الامور الذهنية الخ الى توجيه فيقال ان العرض هو الموجود بالفعل في الموضوع
والصور الذهنية موجودة في الموضع الذي هو الذهن فيكون العرضية على سبيل الحقيقة واما
المقولات فانما اعتبر فيها الكون في الموضوع وعدمه بالنظر الى الوجود الخارجي كما صرح
به الشيخ في الجوهر فقال ان الجوهر ماهية من شان وجودها الخارجي ان لا يكون في الموضوع
كماهية المقناطيس من كون شانه ان يجذب الحديد اذا صادفه فلا يبطل ذا وجد في الكف
فلم يجذبه وهذه قرينة على ان الوجود الماخوذ في رسوم ساير المقولات على هذا المنوال
فاطلاق الكيف على العلم من قبيل التشبيه هذا كلام صاف اشار اليه في الحاشية الجديدة
على ما نقل فانقلب ما امتنع بصدق تعريف الكيف على الصورة الذهنية قلت يحتمل ان يكون
المراد بالعرض الماخوذ في تعريف الكيف ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي وح نجعلها
كيفا على سبيل التشبيه كما هو طريق المتاخرين ويحتمل ان يكون العرض المذكور عم لكن يكون
الحكم بتباين المقولات مخصوصا بالمقولات المندرجة تحت ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي
فلا يكون الوجود الذهني معتبرا للماهية ولا يكون الشي الواحد ماهيتان وانما يجب بى لحد
هذين الاحتمالين جمعا بين الادلة وتوفيقا بين كلمات القوم انت حاصل الوجه الثاني
ان للكيف وغيره من المقولات العرض معنيان الاول الموجود بالفعل في الموضوع
غير قابل للقسمة والثاني ما من شان وجوده الخارجي الوجود في الموضوع مع عدم قبول

القسمة والمعقولية هذا لا الاول وان للكيف معا واحد ومعقوليته انما هي بالنسبة الى للعراض

اللتي شان وجودها الخارجي الوجود في الموضوع وهذا اقرب من العبارة واورد عليه ان

الاشكال وان اندفع عن صور الجواهر لكنه لق في صورة المقولات العرضية فانها من شان

وجودها الخارجي الوجود في الموضوع وليست قابلة للقسمة والجواب ان ههنا قيدا اخر وهو عدم

قبول القسمة بالنظر الى الوجود الخارجي هذا التقرير حاسم لمادة الاشكال لو واقع للايراد

على كلامه رحمة الله الجليل لكن بقي التمحص في ان كلمات القوم وافية به اولا وهم انما عرفوا

العرض بالموجود في الموضوع ولو في الذهن وعرفوا الاعراض بالعرض الذي يقبل القسمة ونحوه

وليس فيهما اثر كما ذكر فلا بعد ان يرتكب التسامح والقرينة ظاهرة فافهم وربما يجاب بانه اذا

حصل في الذهن بانه حصل لها اي وصف ويحمل ذلك الوصف عليه في قال لما حصل في الذهن

علم وهذا المحمول ليس نفس الموضوع والا لكان محمولا عليه حال كونه في الخارج ايضا ضرورة

ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود فهذا الحمل كحمل الكاتب على الانسان

فالعلم بحسب الحقيقة ليس نفس الحاصل في الذهن بل عارض له فالعارض كيف لصدق رسمه

عليه والمعروض عرض لكونه موجودا في الموضوع وتابع للموجود الخارجي في الجوهرية والكيفية

وغيرها لاتحاده معه ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يخلو عن ذعدغة فانه ان اريد بالحمل

الحمل المواطاتي وهو السابق الى الفهم فنقول ذلك الوصف لا يعقل الا الموجود في الذهن

اوالمنشا الانكشاف ولا شبهة ان هذا يوصف من الاوصاف مجعله داخلا

بحسب معقول دون الامور الاعتبارية الاخر كالعلية والمعلولية والوحدة وغيرها تحكم

ثم القول بان العلم عين المعلوم وبان الصورة الذهنية هي العلم غير صحيح الا على سبيل

التجوز والمسامحة وان اريد الحمل الاشتقاقي فهذا الوصف قايم بالنفس الشاعرة اوبا

لصوره الذهنيه وعلى الاول فهو امر متحصل موجود فى الذهن قايمه به كقيام الصورة فهو
قول بالشبح والمثال وامر اعتباري فيرد عليه مثل ما ورد سابقا وعلى الثاني فيجي هذا التقرير
دبد ايضا ويرد ما ورد ومع ذلك يرد على انتفاء دهر سوى تقدير السبح ان لا يكون النفس
عالمة كيف ان الحرارة قامت بنفسهما بها ولم يدرك حارة فالعجب ان يكون عالمة بقيام
العلم بما حل فيه ولم يعرف زوجا بقيام الزوجية بالاربعة الحاصلة فى الذهن وربما كان ايضا بان
من جملة الحقايق الكلية الخارجية العلم واذا وجد فوديه فى النفس وهى مادة عقلية كان
الهيولى مادة خارجية فانما يتعين ويتحصل بان يكون ذلك الفرد مع المعلوم ويكون ذلك
الفرد جوهرا وكما او كيفا او غير ذلك فحينئذ يصدق عليه الكيف والجوهر لعلا ما ان
يكون كلاهما مقولة بل ان يكون احدهما جنسا والاخر عرضا عاما لكن الاقرب الى التحقيق
ان يكون الكيف جنسا بعيدا له والعلم جنسا قريبا والجوهر عرضا عاما له والانسان مثلا فصلا
محصلا ومتحدا به بحسب بصير المطلق بانضمام هذه الحقيقة المعلومة اليه ذاتا واحدة مطابقة
لها ولا يخفى عليك وايضا ما فيه فان العلم الكاين هو الانسان المتحصل فى الذهن ومع ذلك
هو كيف هو مقولة فلا يخلص عن الاشكال اصلا والكاين موجود آخر لكن الحذ مع حقيقة العلم
فى الذهن كما يدل عليه كلمة القايل بيان ذلك انه كما يوجد فى الخارج شخص كزيد مثلا ويوجد
معه صفا عراضيه وداشاته وعرضياته كالبياض والابيض والضاحك فهى موجودات
لوجود زيد اذ الوجود المنسوب الى زيد منسوب الى ذاتياته وعرضياته فيرد عليه مثل ما ورد
وعلى الجواب السابق فانظر والكاين هو الانسان المحصل حقيقة هي العلم الذي هو ماهية
جنسية فالعلم المتحصل بفصله الذي هو الانسان النوع وهو الظاهر من كلامه اللاحق فلا
يخفى ما فيه قال الانسان ماهية نوعية له يحصل ماهية جنسية عينه وايضا فلا يكون العلم

عين المعلوم لا يتجزى   وايض فالانسان تحت مقوله الجوهر فيكون الجوهر فصلا لانواع
العلم او جنسا ومع ذلك هو من مقوله اخرى ولا يخفى ما فى التزامه من العسف وربما يحسب ان المحقق
بان صوره الانسان فى العقل انسان ذهنى وكيفية نفسانية فصدق الانسان صدق اولى
وصدق الكيف صدق متعارف وقد بلغ فى تفصيله مبلغا ولا يخفى عليك ما فيه فان الطبيعة
الكلية لا يوجد الا متشخصة وايضا لا بد من القول بان الكيف ليس بمقول لبعض بالصدق هو عليه
وعنده يرتفع الاشكال بحذافيره لكن لا حاجة الى شى مما ذكروا اعلم ان القول بان العلم نوع من
انواع الكيف كما هو المشهور والقول بان الحاصل فى الذهن هو العلم لا يجتمعان ولا بد من
القول بان العلم مشترك لفظى او يصرف عن احدهما ويقال ان العلم حقيقة اخرى له ارتباطه
مع الحاصل فى الذهن والله اعلم   الشارح وعلى تحقيقنا بد العقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا
حصل الخ ويرد على تحقيقه ايضا وارد ما ذكره الشيخ فى الشفاء من انه يلزم ان يتكثر بالاموضوع
او لا مادة بلا سبب متعلق به وذلك لان الحاصل فى الذهن ليس قايما به فيكون من المفارقات
ثم انا نتصور زيدا وعمروا الى غير ذلك وثانيا ان كل مجرد قايم بنفسه فهو عاقل وهذا الحاصل فى الذهن
كك وثالثا انه لا علاقة بالذهن حتى يقال انها موجودة فى الذهن كك والجواب عن الاولين
انه لم يتم البرهان على ما ذكروا ايض يجوز ان يكون المادة له هى النفس وايضا كل يجب ان يكون
كك اذا كان موجودا اصليا وما نحن فيه ليس كذالك فان الانسان الموجود فى النفس موجود
توجد غير اصلى لا يترتب عليه اثاره المخصوصة وعن الثالث انه نسبة الى الالية كافية للنسبة الى الذهن
وايض ان مظهره النفس فيضاف اليه كما قال الاشراقيون ان الصوره المرئية فى المرايا
والخيال موجودات قايمة بنفسها مظهرها المرايا والحس المشترك فيضاف اليهما فيقال ان
الصورة فى المرايا والحس   قلنا لا بد من اثبات وجود امر اخر مغاير لماهية الامر المعلوم

لها

الح اعلم ان الشارح رحمة الله تعالى ان اراد النقض من قبل هولاء القائلين بالعوجود الذهني
القائمي فكلامه ساقط وان احقاق الحق من عند نفسه يجيب بضبط القواعد ولا يتزلزل اصلا
فله وجه ولا يرد عليه شئ ونحن نفصل في المقام وان كان مخالفا لما عليه الجماهر وان وقعت
الاعادة فلا مضايقة فنقول ان الماهية الخارجية لا يجوز ان يكون قائمة بالذهن يوجد الاول
ما قد سلف من صيرورة النفس حارة وباردة وقد سبق بما له وله والثاني ان الحاصل في
الذهن الاشخاص الخارجية او الطبايع منسلخة عن المشخصات الخارجية والاول وان دل عليه
كلام شارح المواقف في بحث تقسيم المعلوم بطلانه لان الحاصل في الذهن انسلخ عن الوجود
الخارجي مع بقاء تشخصه او لم ينسلخ وعلى الاول يلزم ان يوجد شخص واحد بوجودات
والضرورة شاهدة ان الوجود وعدد التشخص متلازمتان كما نقل عن المعلم الثاني وايضا صرحوا به
وايضا الضرورة قاضية بان الحكم المحصل الموجود في الخارج من لوازم تشخصه كونه على هذا الحد
ولذا الكتاب هم يبرأون عن كلحل الكم مع بقاء تشخصه فلا يمكن ان يحصل في المجردات وكذا في
الحواس لا هنالا يفي بذلك وايضا ان انتقال العرض الواحد في موضوع من اجلى البديهيات وكم
لا نجد تفرقة بين كون الجسم الواحد في الكمية وعرض واحد كالسواد في اجسام في زمان
واحد او في ازمنة متعاقبة وبين كون جسم واحد وعرض واحد في مكان وموضوع وفي مكان
آخر كالحواس القائمة بالدماغ او في المجردات وايضا لا نجد تفرقة بين ان يتجسم المجرد وان يتجرد
المتجسم فان كان واحد منهما محالا فالكل كذلك وقد حكموا باستحالته واخذ البتة فلا يكون الاشخاص
الخارجية هي موجودة في الاذهان وايضا القائم بنفسه والحلول من لوازم التشخص فلا يعقل ان يكون
شخص واحد حالا في موضوع وغير حال هذا على طريقتهم وعلى الثاني فالموجود الذهني هو الموجود
الخارجي فالموجود المتعين الخارجي قد اكتسى وجودات وهذا كما ترى ويلزم ح ان يترتب

الاثار الخارجية بديهة ويرد عليه ايضا مثل ما اورد على الشق الاول والعالي ايضا بطل بوجوده
الاول ان الادلة الدالة على ثبوت الوجود الذهني لا يفي بذلك كما شقف عليه انشاء الله
تعالى الثاني ان الطبيعة الواحدة لا تختلف بالمحمول وعدمه وهذا على ضوابطهم ايضا والثالث
انه لا يكون الاشخاص الخارجية معلومة بالذات اصلا اللهم الا ان يكون العلم حضوريا
والضرورة تشهد بان المرئي انما هو السواد الموجود الخارجي والثالث مبني على تمهيد
مقدمتين الاولى ان الطبيعة التي هي معروض الكلية لا توجد لا في الذهن ولا في الخارج
الا معروضة التشخص الخارجي والذهني او غيرهما ان كان وهذه المقدمة واضحة عند ذوي البصاير
وهولاء كانه يدعون وضوحها ايضا ولذلك تراهم ينسبون قول افلاطون الالهي في الماهية المجردة
الى الزيادة والثانية ان كل كلي هو تمام ماهية الاشخاص يصدق عليها صدقا متعارفا كصدق
الانسان على زيد وعمرو ولا يصدق عليها حملا اوليا ولا حمل ثالث بين هذين الحملين واذا تمهد
ما ذلك فاسمع لان الموجود الذهني القايم به لا يجوز ان يكون جزئيا لتشخاص الخارجية والا لزم ان يكون
الكم الموجود في الذهن كما قابلا للقسمة والانسان مدركا ذا قامة طويلة وغيره ذلك من المفاسد
وقد مر ايضا ولا يجوز ان يكون كليا لانه لو حصل في الذهن طبعه بافتشخصت فيكون صادقة عليه
صدق الانسان على زيد فيكون الحاصل في الذهن انسانا جسما طويلا وحيوانا وايضا ان
المفهومات الاعتبارية من المشتقات كالموجود الممتنع والمعدوم وغيرها اذا حصلت في الذهن
فتشخصت يكون ذلك التشخص نسبة الىهاسة الى الانسان فيكون ما حصل في الذهن معدوما
ممتنعا هو ظاهر الفساد لا يقال ان الحصة من مفهوم الموجود تستلزم النسبة الى زيد الى الانسان
مع انها معدومة لان الكلام في الافراد المتحصلة وحصة ليست الا ذلك المفهوم مع التقييد فلا يلزم
ان يكون موجودا والضرورة اقاضت بان الافراد المتحصلة الموجودة يصدق عليها طبا

يعنها صدقا متعارفا ولا يخل الا بانكار احدى المقدمتين والقول بان منها صدقا مثل صدق
مثل صدق الطبيعة على الحصة والعقل يأباه واعلم ايضا ان ادلتهم لا تفي اصلا بان للاشياء
وجودا في الذهن وانما تثبت حقا مطلق الوجود ضرورة ان ثبوت شي لشي لا يقتضي الا ان يكون
ذلك الشي ثابتا اما ثبوتها في الذهن فغير لازم وما ذكره السيد قده في هذا المقام انما النزاع
في ان الثابت مثلا هل لما سوى الوجود الخارجي وجود آخر في قوتنا او غيرها فوجودها
في المبادي العالية كاف لنا وايضا اذا انتسب للاشياء علمي في الجملة فالظاهر انها موجودة
في اذهاننا لكونها معلومة لنا ولو بوجه ما غير واف لما نحن بصدده وان كان كافيا لما قصده
من دفع الاعتراض القائل بان الدلائل لا تثبت الوجود في اذهاننا فان للقائل ان يقول
يجوز ان يكون في غير القوى القائمة بانفسها كما يميل اليه الاوائل فان قلت ان الاعراض
لا تقوم بانفسها قلنا ان صدقت الضرورة في الحكم بعدم قيامها بانفسها قاعما تصدق
في الحكم الخاص وهو انها لا توجد غير قائمة بمحالها فلا يكون السواد موجودا غير قايم بالاسود
وهذا ان كان صادقا فهو ضار لمذهب الوجود الذهني وايضا ان ظهورها وجودها في قوتنا تم فانقلب
ان العلم بالمتباين غير معقول قلنا قد ثبت ان العلم بالوجه علم بذي الوجه وايضا علم
الواجب تعالى ليس بارتسام ماهياته فلا ثقة بذلك بل العلم هو الانكشاف وهو اما بالصفة
او حصول شي ودعوى الضرورة في انكاره غير مسموعة ثم ان القضية القائلة ان ثبوت شي
لشي يستدعي وجود المثبت له ان صحت فانما يفتح باستدعاء وجود المثبت له لا غيره والقضايا
التي اوردها في اثبات الوجود من ان شريك الباري ممتنع واجتماع النقيضين يلزم
تحقق احدهما وامثالها ولا شك ان هذه المحمولات ثابتة للافراد فيلزم ان يكون موجودة بهذا
الاعتبار وهو ايضا غير صحيح لان بالانطباق ان صدق بدون الوجود وقد كذب اصل المسئلة

والا فيلزم ان يكون الافراد موجودة وان اخذت فرضية بمعنى ان كلما الوجد وكان
شريك الباري تعالى عنه وكا ممتنعا ممتنعا فالوجود تقديري فقد سلم انها لا تقتضي الوجود
وقد مرت الاشارة اليه وان قيل ان وجود وجود العنوان كاف قلنا هو غير المثبت له و
قيل ان الحكم المذكور على العنوان لكن بحيث يسري على الافراد قلنا لا معنى له فان الحكم
على العنوان الماخوذ على نهج الانطباق قد مر ما فيه والحكم على نفس العنوان من غير هذا الحيثية
لا يسري على الافراد اليه وان قيل ان ذلك الحكم للعنوان على طريقة وصف التي
بحال متعلقة فهو اوهن من بيت العنكبوت ثم احتمال السالبة قائم هذا حال الدليل الاول
الذي عمدوا عليه واما الدليل الثاني الذي ذكره الشارح وهو انا نعلم اشياء لا وجود لها والعلم
تعلق للعالم مع المعلوم فلا بد من ان يكون له وجود واذا ليس في الخارج فهو في الذهن
فهو صحيح على قواعدهم فان العالم حادث عند الشارح والمحشي المحقق والمعو المتكلمين
من اهل الحق فكان اليه ولم يكن معه شي فيكون هذا ويا مهملا وكان عالما فيجب ان يكون
للعالم وجود قبل وجوده من الخارج والاذهان بالسرها وايضا ان الاعتباريات كمفهوم
الامتناع والشريك والوجود والواحدة وغيرها لا وجود لها الا في الممتنع والشريك والموجود
او في الاذهان على رايهم وقبل الحدوث لا اذهان ولا ارتسام في ذات الواجب تعالى فان
ثبت ان لها وجودا في ازمنتها قلنا هذا الوجود غير كاف على تقدير حدوث العالم وانما يكفي
على مذهب الحكيم فان الزمان عنده قديم فوجود شي في زمان وجود في الواقع وليس بمرتفع
اصلا وانما ارتفع وجوده في الاوقات الاخر مثلا ميل وجود زيد في بيت لا يرتفع بعدمه
في بيوت اخر وبلدان اخر وانما ارتفع وجوده فيها فالعالم عندي عبدي وبالنظر الى الزمان
حادث بخلاف حدوث الزمان فانه قد ارتفع من البين الوجود وهذا سر عجيب وبهذا ظهر ان

فالوان

ما قالوا ان صدق المطلقة دايم غيره صحيح فان العالم قبل وجوده ليس مصدق فقضية بل الموجبات
باسرها كاذبة وانما الصادق السوالب وتحقيق هذا البحث في موضوع آخر وايضا لان التعلق
ان استدعى الوجود فانما استدعى عند تحققه لا الوجود لوجود وايضا هذا الدليل منقوض بتصور الجزئيات
المعدومة فانها متصورة وليست بموجودة في الاذهان على ما ذكرنا وكذا الدليل الاول منقوض فكذا
انا نحكم على زيد معدوم باحكام وليس في الذهن والا لكانت الصورة الذهنية بعينها الشخص الخارجي
فلا بد من ان يكون مثلا ووجود لا يكفي لثبوت لمثل آخر واجيب بان المعلوم بالذات هو
الصورة الذهنية وهذه قد يكون مطابقة للامر الخارجي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت
فلو حكمنا عليه حكما ثابتا لها حال كونها في الخارج فلا محالة يتعدى ذلك الحكم الى الامر الخارجي
فان اراد المعترض انا نحكم على نفس الجزئي الخارجي فذلك غلط وان اراد انا نحكم على الصورة
الذهنية لو جد متعدي اليه الحكم بعد انعدامه فهو ممنوع اذ ذلك فرع وجوده وان اراد انا نحكم
على صورة بحيث لا تتعدي او تتعدي حال الوجود فمسلم لكن لا يستلزم وجوده ولعرض عليه
رحمة الله الجليل بان برهان الوجود الذهني يدل على سيما نفسها في الذهن فاذا اورد
انه يلزم ان يكون زيد المتصور في الذهن بعينه زيد الموجود في الخارج او المعدوم بعد ما كان
موجودا فلا يندفع بما ذكره من ان الحكم انما يتعدي اليه وقت وجوده ولا يتعدى اليه بعد
انعدامه بل الجواب ما ذكرناه وقال في الجواب ان اراد انه يلزم ان يكونا شخصا واحدا مع اعتبار
المشخصات الذهنية فذلك غير لازم وان اراد كونهما شخصا واحدا بعد تجريد الصورة
الذهنية عن المشخصات الذهنية فمسلم ولا نم امتناعه قوله ضرورة انهما شخصان قلنا بعد تجريد
الصورة عن المشخصات الذهنية ولا فرق بينهما وبين الموجود في الخارج الا بحسب الوجود بل برهان
الوجود الذهني فالموجود واحد بالوجودين والوجود مختلف بهذا وقع في التعليل والقال

وفي الكل بحث اما اصل الاعتراض فلان وجود المهبب له انما يجب في حال ثبوت الحكم فان ارادوا ان الحكم على الجزئي المعدوم بحكم ثابت له وقت العدم فهو مم وان اراد بحكم ثابت له وقت وجوده يلزم انه موجود عند ثبوت الحكم ولا يجب ان يكون موجودا في وقت العدم وفيه بحث لانا نحكم عليه بحكم ثابت وقت العدم كقولنا زيد معلوم لنا الان والجواب ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية ولا يخفى ما فيه فان البديهة تشهد على ان المحسوس هو زيد على مقدار مخصوص وكذا المتخيل وليس في الحاشية ما يعلوم في التخيل والاحساس غير الصورة الذهنية وقد مر الاشارة اليه هذا هو الكلام على الدليل الاول واما الجواب عن النقض على الدليل الثاني فيما فالتعلق انما هو بين العاقل والصورة الذهنية وفيه نظر فان الصورة معلومة بالعلم الحضوري ولا كلام لنا فيه وانما الكلام في ان يكون زيد معلوما فالتعليق بين العاقل وزيد ولا يتم الجواب الا بالتزام ان زيد ليس معلوما بالذات وانما هو معلوم بالعرض اوان التعلق لا يقتضي الوجود عند التعلق وهو الاظهر فان المتضايفين لا يجب ان يكونا موجودين في ان واحد كالتقدم والتاخر الزمانيين فان المتاخر ليس موجودا حين وجود المتقدم والتقدم ليس ثابتا له بعد وجود المتاخر فالوجود المطلق كاف للتعلق فان قد استبعدت هذه المقدمة من قيل قلنا انما استبعدت على ظهورهم وايض كان الكلام في تعلق الواجب تعالى كان معدوما محضا بخلاف ما نحن فيه فان له وجود في الواقع ولو في زمان اخر المطلق وايض ينقل الكلام في حكم الله تعالى ولا شبهة في ان علمه حضوري فلا يمكن ان يقال ان المعلوم هو الصورة الذهنية واما الجواب فلان المعلوم لما كان هو الصورة الذهنية لا لها المحكوم عليها فكيف يسري الحكم الى زيد مع انه ما راليه كقولنا زيد سيوجد وهو

ان علم د

ان عمرو والقول بانه ان وجد في الخارج كان عينه سقطه وهل هذا الا ان زيدا وجد في ظرف
كان عين عمرو بغم احد حذف التشخصات يؤل الى الطبيعة الكلية وهي عين زيد لكن نسبتها
الى زيد وعمرو على السواء فكيف يحكم بان الحكم يسري الى زيد دون عمرو واما اعترضه
رحمه الله الجليل على هذا الجواب بان برهان الوجود الذهني انما يدل على ان
يكون المثبت له والمتعلق موجودا في الذهن لا ان يكون الموجود الخارجي موجودا
في الذهن واذ قد ثبت ان المعلوم هو الصورة الذهنية وهي المحكوم عليها فلا
يكون موجودة في الذهن الا هي وسريان الحكم لاجل انها ان في الخارج
كانت عين زيد وليس مدار الجواب على التعدي وعدمه واما جوابه رحمه الله
الجليل عن اصل الاعتراض فبانه لا شبهة ان التشخصات متنافية فكيف يكون
الموجود الذهني عين الخارجي وبعد حذف التشخصات الذهنية لم يبق في البدل الا
الامر الكلي ونسبته الى زيد بسبيه الى عمرو والقول بان التشخصات متنافية والوجود
واحد مما يأباه العقل وقد مر من قبل ما يغني بذلك واعلم ايضا ان الوجود الذهني
ثبت او لم يثبت فالعلم ليس ولك الوجود فان الموجودات متخالفة الحقائق
والعلم طبيعة واحدة فلو كان كذلك كان العلم مشتركا لفظيا وهو مما لا يقبله
الطبع وقواعدهم ايضا تبا لي عنه فتلك الطبيعة الكانت قايمة بالذهن فهو مغايرة
للمعلوم وان كانت قايمة بالصورة ولا يكون النفس عالمة او محمولة عليها فكذلك
فحقيقة العلم الكانت هو الوجود في الذهن العارض للموجودات فهو زايد على
الموجودات او نحوه فيلزم ما قد بينا من قبل والآن اشرنا اليه فليحفظ ان
كلام الشارح ليس بلا دليل وان احداث المذهب هو اللايق فلا يرد عليه سر ما ذكره

رحمه الله الجليل الامدث انه لا يصح من قبيل فانكان بعده والجواب عن دليل المنكرين
من قبلهم لم يبق الاجابته وان كان اصل الكلام صحيحا وان لم يكن في ذلك العهد وان كان
بقيدا عن افعباره مقصوده احقاق الحق بحيث يرتفع الشكوك هذا ويشكك طورا
اخر فنقول انما نرى في امثالات الاشياء الوجود لها وجودا خارجيا والعقل نيقيض
عن تجويز ان لا يكون لها وجود اصلا فلها وجود يم لا خلول لها في الاوثان لما عرفت
في موجودات قايمه بانفسها والضروره شاهده بان المتصور الاخر في هذا
العين ولكن يبقى الاشكال في ان لها تشخصات غير التشخصات الخارجيه فاما ان
يلتزم المغايره شخصا وانها امثال لها وجدت في الخارج وتسميه هذا العالم البرزخ فالنار
والماء والهواء والارض موجودات في غير جوف الفلك الاعظم الذي نشاهده
واليه ذهب القدماء من الحكماء كافلاطون وعشايره او يقال ان التجسم والتجرد من
عوارض فرد في عالم الشهادة وفي عالم التجرد وهو غير بعيد واليه يميل اهل الله كثرهم
الله تعالى لكن يبقى الاشكال في ان التجسم والتجرد لا يجتمعان والوجود الظلي ثبت
معيه مع التجسم ح يلزم انهما لا يتنافيان فرديه في عالم الاجرام مشاهد وهو بعينه متخيل
في غير هذا العالم هذا على طور وراء طور يتقبله العلماء وهذه العلوم الحكمة والكلامية
ممن ارتاضت نفسه بهما واما على طريقة المذهب الذي نال الله اولياء الله تعالى
من تجدد الامثال فهي امثال لما في عالم الشهادة هذا هو الحكم في الاعيان الموجودة
واما الطبايع الكلية بوجودها في الشرع هي عينه كما خفيه واما المتعاف فانها
يعقل بالمقايسه الى الموجود كما ذكره الشيخ في الشفاء الالهيات والتفصيل هذا المقدم
في غير هذا الموضع قوله الشارح ذهب طايفة الى ان الوجود معنى قايم بالماهيه يقتضي

حصول

حصول الماهية في الاعيان كيحتمل الامرين الاول ان يكون اشارة الى ان الوجود معنى موجود قايم بالموجود وسبب لكون الماهية حاصلة على ما يفهم من المباحث المشرقية دوجه الرد ان كل صفة للماهية مسبوقة بالحصول والثاني ان يكون اشارة الى كون الوجود معنى وجود يا قائما بالماهية قيام السواد والبياض ومع الاقتضاء اقتضاء السواد الاسودية وح يرد انه قد ذكر هذا التفصيل فيما تقدم بقوله زيادته في التصور فذكره ههنا اعادة و هو بعيد عن واب المص ويمكن الاعتذار بان المقصود فيما سبق الزيادة وهنا نفي كونه عينا ولايخ عن بعد ثم ان الشه قد ذكر فيما تقدم ان المسئلة القائلة ان الوجود موجود معركة اراء العقلاء وههنا قد حكم بالسخافة وشهادة العقل الصريح ببطلان الا ان يقال ان كونه معركة الاراء لا ينافي الشهادة المذكورة فان الامر البديهي قد ينازع فيه بسود البعض كشيئية المعدوم على زعمهم واشتراك الوجود لفظا وكونه عينا للماهيات على زعموا فتمه قصد نقل التنازع فقط وهنا ابانه ان احد المتنازعين مكابر ويمكن ان يقال معنى ان مقصود المص الرد على ان يكون الوجود موجودا سواء كان عين الماهية فيكون الاقتضاء مثل الاقتضاء الوجود الحق الواجبي الوجود العديمي او زايد افالاقتضاء اقتضاء السواد الاسودية والاظهر الاحتمال الاول ثم ان الحكم في الاعيان اما لان هو لا لا يرون الوجود الذهني واما لان الوجود العيني اظهر تحققا فادا علم حاله يعرف حال وجود المطلق وقول المص بل الحصول اشارة الى الحصول العيني او اشارة الى المطلق فالمعنى بل لكن زعم بل الوجود الحصول المطلق وح لا يلزم قول الشـ عبارة عن حصولها في الاعيان قوله الشارح لان المراد بالزايد هو حركته الماهية الخ يعني لم يرد بها ما يقال في مسئلة التشكيك فان القوم مصرحون بان الوجود جامع للاختلافات التشكيكية سوى الزيادة والنقص

بل ابد الحركة في الوجود ثم انه يحتمل في بادي الراي ان يقبل الزيادة والنقص فيكون الحركة في الزايد او الناقص ويحتمل ان يقبل الشدة والضعف فيكون الحركة استداد ابالبرابد واشتداد الحركة في مايقبل الزيادة والشدة سواء كانت من الازيد والاشد او بالعكس او المراد الحركة من الوجود الناقص الى الزايد والضعيف الى الشديد واذ الدليل عام يعلم امتناع القسم الاخر بالمقايسة قوله لما تقرر ان الحركة يستلزم ان يكون للمتحرك في كل آن يفرض فرد من المقولة الخ قيل ان هذا الجواب تغيير الدليل لان ظاهر كلام المستدل انه لما كان افراد المقولة غير ما فيه لا يمكن بقوم المتحرك بها وهو باق لانه لما كان الافراد بالقوة لم يكن متقوما بها قال بعض المهرة الناظرين لا ضرورة ملجية اليه فان الشارح انما اورد الاستدلال بان الحركة لا بد لها من تبدل ما فيه فلا شك ان المتحرك يجب ان يكون باقيا الخ وهذا يحتمل ان يكون مبنيا على ان ما فيه بالقوة او انه متبدل غير باق الا ان كونه بالقوة ام يحتاج الى مقدمات لم يذكر شي منها فالظاهر ان الاستناد على بانه غير ذلك القائل واعلم ان افراد المقولة التي يتحرك فيها انات وهي بالقوة كما ذكره وزمانيات وهي موجودات بالقول في الزمان على سبيل الانطباق عليه فالحركة في الكيف اما نعت الكيف العديم القرار الموجود في زمان محدود بحيث يكون نصفه في نصف الزمان وربعه في ربعه وهكذا ولا يلزم عليه ما اورده من لزوم التعاقب في الانات والانحصار غير المتناهي بين الحاصرين وتفصيله على نهج التحقيق قد ذكرناه في تعليقاتنا المتعلقة على شرح الهداية الاثيرية للفاضل العلامة صدر الدين الشيرازي برد الله مضجعه وهذا المقام غريب لذلك طويناه واذا كان كذلك فان كان مقصودهم نفي حركة الماهيات المتشخصة كزيد وعمرو مثلا في الوجود فالبيان تام فان الوجود غيره فانه

منفي

متحقق في زمان محدود بابين منطبقين على المبدء والمنتهى في الحركة فيلزم ان يكون التشخص

ايضا كذلك لما تقرر عندهم والشهدية الضرورة انه والوجود مثلا زمان وحدة وكثرة ولو

بالقوة فلا يكون يعقل ان يكون تشخصه محفوظا مع تبدل الوجود وقرار الوجود واما ما

ذكره من كونه بالقوة فموقوف فان الوجود بالفعل لكن في الزمان الا ان يقال ان

المتحرك في كل آن بالفعل ولا وجود له في الانات فلا يتحرك فيه فان ما فيه انما

يتحققا في تمام الزمان وفيه بحث فان تحقق المتحرك في كل ان بالفعل غير لازم وانما

اللازم تحققه بالفعل في تمام الزمان ويكون تحققه في الانات بالقوة كما سيتضح لك بعد

ان شاء الله تعالى وان ارادوا ان الطبايع الكلية الطبيعية كالانسان والفرس لا يمكن ان

يتحرك في الوجود فهو غير صحيح فانه يجوز ان يكون طبيعة من الطبايع موجودة في تمام

الزمان ففي كل جزء من اجزاء الزمان المفروضة بعض الموجودة في الكل وهو فرد الطبيعة

المتصفة بالوجود فقد تحرك في التشخص والوجود فانه يصدق عليها ان كل ان فرض

وكل زمان فرض فقيه تلك الطبيعة متشخصة تشخص وموجودة بوجود وكل من هذه الوجودات

والتشخصات بالقوة وانما التشخص والوجود وانما التشخص والوجود المتصل مما اللذان

هما في مجموع ذلك الزمان ونسبة الوجودات والتشخصات الانية اليهما نسبة

الحدود ونسبتهما وهما في الاجزاء نسبة الاجزاء بل نقول هذا مما لا بد منه البتة فان الكيف

العديمة القرار بهذه الصفة فالمتكيف متحرك في الكيف فان له في كل آن فرض

وكل زمان فرض له كيف وفي مجموع الزمان كيف واحد تلك الكيفيات حدوده

او اجزاؤه والكيف الكلي نفسه يصدق عليه انه في كل آن من ذلك الزمان له

فرد له وجود وتشخص غيرهما له في آن آخر وكذا كل زمان فرض من ذلك الزمان له فرد

متصف بالوجود والتشخص غير باله في جزء آخر وهذه الافراد بالقوه فذلك بالقوه ولكنه
بالفعل في مجموع الزمان وهو مبدء صحه انتزاع تلك الوجودات والتشخصات والافراد
كالخط المتصل بالنسبة الى حدوده واجزائه ولك ان تقول هذه موجوده بوجود الكل كما
في الخط فالمتحرك هو الطبيعه وباقيه الحركه الوجودات والتشخصات وهي الموصوفه
نعم انما يتم افاده ثبوت انتفاء عديم القرار عن عالم الواقع وهو كما يرى كيف ان الصوره
من ابين الموجودات ومثله مثل ما ذكرنا ولعل القوم انما ارادوا النحو الاول لا غير فان
ما زعمهم ان الحركه موجوده في الخارج وان عديم القرار موجود والزمان موجود وان كان
مقصود اثبته بالايراد بهذا المقام فالجواب ان مقصودهم بالنفي هو المنهج الاول وان كان
الكلام على المنهج الاول وتجويز ان تكون تشخصها على التشخص الذي كانت عليه في المبدء
المحقق او بالقوه كما اذا كانت الحركة لا بد لها محفوظة وانما التبدل في الوجود لا غير ومطلق
الوجود ثابت لها بالفعل وان لم يكن ثابتا لها في كل آن في زمان من ذلك الزمان
بالفعل بل بالقوه فهو مدفوع بما ذكرنا لا بما ذكره رحمه الله الجليل كما عرفت لا يق يجوز ان
تكون لها تشخصان ووجودان احدهما باق وهي متصفه به في المبدء والمنتهى والوسط
والثاني متبدل فالذات باقيه مع حفظ الوجود والتشخص مع كونهما متبدله فيها لان
الضروره تنقبض عن تجويز ان تكون لشيء واحد شخصي تشخصان ووجودان نعم
هو رحمه الله الجليل جوز ذلك لكن بالنظر الى الخارج والذهن واذا جاز هنا فليجز في
الخارج ايضا ولكن ايضا غير قار فيمكن الحركه في الوجود على الوجهين فلا يندفع كما ذكره
اصلا ايراد الثالثة وذلك لان الانظر ان تبدل الوجود يستلزم تبدل الذات
سواء كان خارجيا او ذهنيا وسواء كان التبدل في الذهن او في الخارج واذ جوز بعض

المتبدل

التبدلات بدون تبدل الذات فلا مانع في التبدل في الوجود في الخارج مع بقاء الذات
وفي الذهن ايضا اذ لا فارق فافهم **قوله** والا لزم تعاقب الآنات اي على سبيل التتالي فيه
انا لا نم لزوم التعاقب وما قيل ان على هذا التقدير لا ينبغي بين فردين منها فرد زماني والا لسلم
لكن الافراد الممكن الانفراض في ذلك الفرد الزماني موجود هنا غير واف فانه يقابل
لن يقول ان جميع الافراد الآنية موجودة بالفعل وبين كل فردين منها فرد زماني والحاصل
ان حال المقادير كالخط والزمان فان بين كل نقطتين وآنين خط وزمان غاية الامر ان
النقاط والآنات بالقوة وههنا ما بازائها بالفعل وما قال بعض المهرة الناظرين ولو سلم
بقاء فرد زماني بين فردين امكن اثبات المطلوب اذ في اثناء التلبس بذلك الفرد الزماني
للوجود ليس المتحرك موجودا بالفعل او الافراد المفروضة فيه ليست متحققة بالفعل غير واف
ايضا لانا لا نم ان المتحرك ليس موجودا بالفعل في الاثناء فان كل فرد سواء كان مفروضا في
ذلك الفرد على وتيرة فرض النقط في الخط او على وتيرة فرض الخطوط فيه متحققة ولقائل ان
يقول يمكن ابطال هذا الشق بانه يلزم ان يكون الحركة غير متناهية بالفعل وهو بديهي البطلان
وفيه نظر لان الافراد الزمانية فهي وان كانت مقدارية لكنها متناقصة وهي لا يفيد عدم
التناهي كما هو رأيه رحمه الله الجليل ويلوح ايضا اثار رضاء المص في الاشارات نعم يمكن
ان يقال انه يلزم على هذا التقدير تحقق الكثرة بدون الواحد وهو بديهي الاستحالة وهو
الضع غير تام عنده رحمه الله الجليل على ما مر في فواتح الحاشية القديمة مع بطلان تلك المقدمة
وشده وتجويزها في حواشي شرح الاشارات ويمكن ان يقال انه لا يعقل انتهاء الفرد
الزماني الى شيء فانه يقوم بكل بالفرض فهو بالفعل كثير فالمحل في بالحقيقة بقصيه ويمكن ان يق
ايضا ان مثل هذا الوجود قد يأباه الذهن السليم **قوله** وكون الامور الغير المتناهية الموجودة

المنتزنية محصورة بين الحاضرين الى انشا ربالترتيب الى انه يمكن ابطاله ببراهين بطلان التسلسل
فان قلت فما تصنع بالتعاقب قلنا عنده رحمه الله الجليل التعاقب غير ضار بنفوذ حكم البرهين
وعندنا وان ضر لكن اضراره انما هو في الجزئيات في التعاقبات في الزمان العديم النهاية بمعنى
كون العادات غير متناهية العدد وستذكر ذلك ان شاء الله تعالى في موضعه ثم يقال ان
يقول ان انحصار المتفاوت بين عواده غير متناهية العدد وبين طرفين مع بديهته وكذا انحصار الا
عداد بان يكون العواد انتهت بمراتب متناهية الى الطرف الاخر مع الاعداد غير متناهية
مستحيل واما غير ذلك فليس في الحقيقة انحصار وان سمي به فلا يتم بطلانه وذلك لان الحصر
يناوي على الانتهاء فيلزم اجتماع المتنافيين وخلاف المفروض واذا كان اعداد
غير متناهية ويكون لها مبدا اذا عدت منه لم ينته الى الاخر بعده متناهية وكذا المبدء
اخر فلا يلزم التنافي بذا ولكن العقل الصريح يتالى عن تجويز الانحصار بما قرره وقيل انه يلزم
ههنا محذور آخر وهو عدم انقطاع الحركة لان البديهة تحكم بان المتعاقبات العديمة
النهاية يمتنع حصولها جميعها وحدوثها في الاستقبال او لا يزال يوجد منها الا ما هو متناه و
انت تعلم انه لا افتراق بين ما اذا كان الامور بالفعل كما فيما نحن فيه وبين ما اذا كان بالقوة
في هذا الحكم فان امتنع امتنع في الجميع والا فلا ولا امتناع في القوة فلا امتناع في الفعلية والحق
ان الافراد الكائنة متتالية يلزم ما ذكره من المحذور لاجل ان العاد غير متناه العدة وهو
من جنس ما يزداد به المعدود فيلزم ان يكون غير متناه من الا بين المفروالاستقبال
والا اختصاص له بالاستقبال فكل قطعة من الحركة غير متناه وبعض منه ان لا
يحصل بالفعل اصلا كما ذكره قوله فلو دفع الحركة في الوجود يلزم كون وجوده مسوه فلا يكون
المتحرك باقيا بالفعل فقد مر ما فيه تفصيلا والان تذكر ما قيل في شرحه وماله وما عليه وان

افضى الى

افضى الى الاعادة فلا مضايقة فانه لا يخرج عن الافادة فاستمع انه قبل ان الحركة التوسطية هو الموجود
في الخارج وان الحركة القطعية ليست موجودة الا في الخيال وان الحركة في مقولة ليست منها
ولو وقع الحركة في الوجود لم يكن المتحقق ههنا الا التوسطة وهو ليس من مقولة الوجود وذلك
الامر الممتد لم يوجد بالفعل في الخارج وعلى تقدير تحققه فيه لم يتحقق في الآنات المفروضة
فلم يكن متحرك موجودا في تلك الآنات هف وبسقط ما يتوهم ان ذوات تلك
الافراد موجودة بالفعل بوجود الكل كما ان اجزاء المتصل موجودة بوجوده وان لم يوجد
على انها افراد متعددة او اجزاء لذلك المتصل اما اولا فلان الكل غير موجود الا في الخيال
واما ثانيا فلان الكل لم يوجد في اثناء الحركة واما ثالثا فلان تلك الافراد حدود مفروضة
في ذلك المتصل لا اجزاءه فالقياس على اجزاء المتصل الواحد ليس بصواب بل ليس شانها
الا شان الحدود المفروضة في المسافة التي لم يوجد ذواتها اصلا الا في العقل وانت تعلم
ان كلامه رحمه الله الجليل لا يحتاج الى هذا التفصيل بل عدم تحقق افراد المقولة التي يتحرك
فيها كاف في المقصود سواء كان الموجود هو الحركة القطعية او التوسطية او كلاهما وسواء
كان الحركة القطعية عين المقولة او غيرها فان ذلك كاف في ان لا يكون المتحرك
باقيا في زمان الحركة ولا في آن من آناته ثم ان تبدل الوجود ان استلزم تبدل
الذات فالبيان فالبيان على متانته والا فلقائل ان يقول انه يجوز ان يكون
ذات واحدة متصفة بالوجود العديم القرار الثابت لها في مجموع ذلك الزمان
سوى الوجود في الآنات وابعاض ذلك الزمان لكون الواقعة كالعيّة الاقطاع
والدواير والحركات الفلكية فان كفى في حفظ بقاء الذات فيها والا لاختار انها
بعد ما كانت موجودة المبدء زالت عنه والضعف في زمان بعده بالوجود السيال

وبذا هو الحركة في الوجود ولم يتصف به في الانات والاثناء ولا مضايقة وبذا النحو من الوجود

ليس به بهي البطلان بل لا بد له من ولبل ذكر بين بالطالة فتامل جدا قوله فان قلت يلزم من بذا

ان لا يكون للمتحرك الاين مكان بالفعل الخ قد عرفت ما هو الاظهر والاقرب ولا يرد

عليه بذا السوال فافهم قوله قلت انما يتصف المتحرك بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك

الافراد الخ حاصله انا نلتزم انه غير متصف بالفعل ولا مضايقة فيه فان القدر الضروري

هو ان لا يخلو جسم من اين بالفعل كالاجسام الساكنة او من التوسط بين الايون فلا بد من

احدهما قيل والمراد بعدم خلو الجسم من الاعراض والتوسط الضايقة بها اعم من ان يكون بالفعل

كالاجسام من الاعراض والتوسط الضايقة بها اعم من ان يكون بالفعل او بالقوة فالاتصاف

بتلك الاعراض بالقوة وبالتوسط بالفعل وكانه حمل الجسم على الجسم المتحرك ولا يخفى ما فيه

من الاعتساف وفيما ذكرناه غنية عن مثل هذا التمحل واعترض عليه بانه يلزم ان لا يكون الفلك

واوضع اصلا ولا يكون المتحرك في الحرارة حارة مع ان الماء المسخن متحرك في السخونة

وحارة بينة وكذا يلزم ان لا يكون المتخلخل واكم وكذا يلزم ان لا يكون المتحرك في الاين

وان فيلزم الخلاء والجواب انه استبعاد محض فان المتحركات موصوفة بالتوسط في الا

الاعراض لا غير والخلاء بمعنى ان يكون مكان لا يوجد فيه متمكن ولا متوسط بكلا مطلق

ولم يقم عليه برهان بل البرهان انما يقتضي خلافه كما ذكرنا وانت لا يذهب عليك ان التوسط

بين الايون مثلا ان اريد به الحركة التوسطية يرد ان التوسطية غير المعقولة فلا اتصاف

بالمعقولة اصلا بالفعل فيلزم المفاسد كالخلاء والطفرة وتصويره ان المتحرك في الاين

مثلا كان متصفا بالاين وبعد ما تحرك زال عنه الاين مع قد تلبس باين او لا يتلبس وعلى

الاول فقد وجد فرد بالفعل ما ف وعلى الثاني فالمكان جسم آخر في الايون التي تقدم

ذلك الاين

ذلك الاين اولم يكن وعلى الاول يلزم التداخل وعلى الثاني يلزم الخلاء وايضا يلزم الطفرة وان

ازيد كونه متصفا باين مبهم فيلزم تحقق المطلق بدون المقيد والملخص انه اريد الاول او الحركة الكوسطية

بالنوعن الخلاء فانه مكان لا يكون المتمكن موصوفا بكونه فيه ولا يكون متحركا فيه ولا يلزم الطفرة لانه

قطع بالحركة التدريجية القطعية ثم الحالات من الاختراعيات لكانت المفاسد منها منتفية هذا والحق

ان الحركة القطعية الكائنة من الامور الانتزاعية كما زعم المتاخرون ومنهم المحشي رحمة الله الجليل فلا بد

لها من مبدء الانتزاع والضرورة قاضية بان امرا ثابتا لا يصلح لذلك فلا بد من الارتقاف بامر تدريجي

وليس ذلك الا المقولة فيكون مندرجة والكائنة من الامور الموجودة فلا يعقل الا الانفعال بالمقولة

فيكون متدرجة والكائنة من الامور الموجودة فلا يعقل الا الا متحققا والكائنة من الاختراعيات

فالمفاسد لا مخلص منها قطعا وبعد ظاهر فافهم وقد اوردنا تفصيله في التعليقات

المتعلقة بشرح الهداية الاثيرية للعلامة الصدر الشيرازي فمن اراد الاطلاع فليطالع

ثمة قوله قال الشيخ الشفاء بعد باحث ان لا حركة في الجواهر الخ وحاصله ان الصورة لا يتصور فيه الا

الفساد والكون فان المتحرك لا يتصف بالفعل في اثناء الحركة بالمعقولة والهيولى موجودة

بالفعل وهي متقومة بالصورة لانها العلة المشخصة لها فلو تحركت فيها يلزم ان لا تحصل

بالفعل فيلزم ان يفسد الصورة وحدثت اخرى فيلزم التنافي وفيه بحث عظيم لا يليق

ان يذكر في هذا المقام وقد شرحناه مبسوطا في تلك التعليقات قال الش هذه الدعوى

لم يقيموا ابرهانا بل اكتفوا فيها بمجرد استقراء غير تام الخ وهذه المسألة ينبغي ان يكون من

المباحث اللفظية قال الامام الرازي في شرح الاشارات انهم يشيدون على كون

الشر عدما والخير وجودا وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ على

اصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم على الشر والوجود على الخير

فهم محتاجون قبيل الاستدلال الى معرفة ماهيتها لان التصديق له مسبوق بالتصور وعلى تقدير

صحة الاستدلال في هذا المقام محاصل السند لانهم تمثيلات لا تفيد يقينا قال المص في شرح

الاشارات انهم انما يبحثون عن ماهية الشيء الذي يوعيه الجمهور بلفظ الشر فينظرون في

وجوه استعمالاتهم ويلخصون ما يدخل في تلك الماهية بالذات عما ينسب اليه بالعرض

ليحقق الماهية ممتازة عن غيرها وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي

غاية ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه الاستعمال التي لا طريق اليها الا الاستقراء وشرحه

المحاكم بانه ليس باستدلال بل تعيين لمعناه من الموارد والواقعة في موارد الاستعمالات

لتخيصها عما من غيرها حتى يحقق ان كل موضع يطلقون الشر يريدون به فقدان الكمال

او عدم شيء وانظر به من كلام المص ان المقصود تنقيح حقيقتهما وهي واضحة لكن ربما

نسبت الجزئية بالذات بما هو خير بالعرض فيفحصون موارد الاستعمال فيميزون بين

المعاني التي استعملوا فيها فيطلقون على ما هو الخير والشر بالذات وح يكون المسئلة علمية

وان قيل ان المراد تنقيح ان هذين اللفظين ما معناهما فيكون المسئلة لغوية وح

لا يليق باصحاب الفن وعلى هذا فيرد ان البيان الذي اورده غير واف كما في

الحاشية القديمة وستقف عليه ان شاء الله تعالى ولا يبعد ان يقال ان الخير ما يتشوقه

كل شيء تشوقا طبيعيا او ارادة ولا موذاتيا او ما يكون به تحصيل وهذا المعنى كان فيعد

المحقق طهران ولكن ليس الا نوعا في نفسه او وجوده على صفة كمالية قوله والتحقيق انهم

ان ارادوا ان نسبة الشرية هو العدم الخ لا ادبه بهتر ويد فان مقصودهم ليس الا ان

الخير هو الوجود والشر هو العدم قوله فلا يرد به النقض هذا ظه في ان ما ذكر سابقا نقض

وقوله لم لا يجوز ان يكون ظاهر في المنع ولعله اراد بالنقض المنع المراد ان للكلام وان كان

في الاصل



في الاصل منعا لكنه الجر اخر كلامه الى النقض والقول الفصل ان اراد بالشر ما لا يليق بالشيء لو خلي وطبعه تبقى عنه فالالم مثلا والنكاح في نفسه خير الكنه شر لمتالم وان اريد به وجود سيء او وجود كمال وبالشر عدمه او عدم الكمال ويدعي ان الاستقراء دلت عليه فالنقض غير وارد نعم المنع متجه فانه لقائل ان يقول ان الشر حقيقة ما يأباه الشيء وهو الالم والحزن القريب مثلا نعم لقائل ان يقول ان اريد الشر فعدم ورود المنع غير ظاهر فانه يجوز ان يكون الشر امرا وجوديا وهو المنشأ لكن العدمي لازم فيظن انه المنشأ ولكن يندفع بالرجوع الى الوجدان قوله اقول ح يمكن ان ينبه على تلك المقدمة بوجه اخر الح يوجد في بعض النسخ والمانع ايضا ههنا فيقول ان ذلك وجود ذلك الشيء والنكاح خير انما نسبه اليه لكنه شر بالنسبة الى شيء آخر ويدفع بشهادة الوجدان فتامل قال الشارح فاذا بين ان الوجود لا ضد له مع المعقولات الح ان اريد بحسب حمل العدم والامتناع فيلزم ان يكون الوجود مخالفا للعدم ولا يخفى بطلانه فالمعقولات اريد بها المفهومات الوجودية او ما سوى العدم فانه مناقض للوجود قال الشارح وبهذا الدليل بعينه يعني ان المدار على اعتبار الموجودية في التضاد وسلبها عن الوجود وهذا العينية جار في نفي التماثل فلا يرد ما يتوهم ان الدليل في نفي التماثل يعني كما لا يخفى مع انه من التعاكس الذي واصل المقصد تام قال الشارح لكن يتجه عليه ان المتخالفين عندهم موجودان ليسا بضدين ولا مثلين فيلزم ان لا يكون الوجود مخالفا لغيره من المعقولات فلا يصح قول المصنف فيتحقق مخالفة للمعقولات ولما ذكر من قبل في الشرح فاذا بين ان الوجود لا تضاد له قال الشارح ويرد عليهما ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع الح وانه المحل المتقوم بدون الحال قيل انما يرد على الاول لو التزام ان المتكلمين لا يستعملون الموضوع مطلقا فلم يكن التعريف المشتمل عليه تعريفا لهم فلا يصح الاستدلال به بل وروده على الثاني لا يتم ايضا الا بهذا الالتزام لانهم لما لم يقولوا

بالحال الجوهري وكان الحال عندهم منحصرا في الاعراض كان المحل عندهم منحصرا فيما يتقوم بدونه فالموضوع
عندهم لو استعمل فانما يستعمل في هذا المعنى الاخص في المحل مطلقا سواء يتقوم بذاته او لم يتقوم فالقول بعدم
الاستعمال عندهم في هذا المعنى الاخص يستلزم لعدم استعمال الموضوع مطلقا وذلك كما ترى
ولو سلم ان هذا ليس تعريفا لهم فيتم الدليل بمجرد استلزام التعريف المنقول عندهم
المذكور اذ لا شك ان الوجود يلزم من العرض والعرض لا بد له من محل متقوم بدون الحال
وهو الموضوع بل حمل الكلام على الحكم اظهر لئلا يكون من قبيل الاستدلال بالحد على المحدود
لا يخفى عليك لن انطه من هذا الكلام الايراد على الشارح لا شرح كلامه كما يدل عليه قوله
وهذا كما ترى ولو سلم وانما يرد فالحاصل انه انما يرد ان كان المتكلم ينفي الموضوع راسًا وهو غير
معقول وفيه بحث لان المتكلم لا يقول بالموضوع اليه فلا يكون الاستدلال على وفقه و
ايضا انه يجوز ان يكون استعمال الموضوع ان كان في المعنى الاعم غاية الامر انه منحصر في وصف
واحد هذا او القول الفصل ان انه ان قصد المناقضة اللفظية حاصلها ان استعمال هذا اللفظ
لا يليق في هذا المقام ولا يرد عليه شيء ويدل عليه قوله نعم يمكن الاستدلال الخ فان امكان
هذا الاستدلال امكان الاستدلالين المذكورين اولا فانه يمكن ان يقال انا نريد بالموضوع
المتبوع في التحيز او المحل ولا يمكن انكاره ولا شبهة في ان المتكلم لا يتيسر له انكار الموضوع
بهذا المعنى اما الاول فظاهر واما الثاني فلان المحل هو المنعوت بصفة وجودية غاية الامر
انه منحصر عندهم في المتحيز بالذات بناء على انكارهم قيام العرض بالعرض والمجردات فحاصل
الدليل الاول ان التضاد موجود متعاقب للاخر في المتبوع او المحل والوجود ليس بموجود فحاصل
الدليل الثاني ان المحل نعت موجود لا بد من ان يتقوم بدونه ضرورة فرعية ثبوت الصفة
الوجودية على وجود الموصوف ومحل الوجود ليس كذلك فيكون الايراد من قبيل ترك

الاولى

الاولى ولكن لايخفى قلة جدواه وان اراد المنافشة المعنوية فيرد عليه ما ذكره القائل
ان غاية مالزم هو ان المتكلم لا يستعمل هذا اللفظ ولا ينكره معناه فان انكار المحلية
والموصوفية غير معقول ولئن تنزلنا فلا شبهة في انهم يقولون ان الصفة عرض حال
والعرض الموجود في شيء على نعت التبعية فيكون ذلك الشيء متقوما بدونه وهو الذي
اردناه بالموضوع فقد ثبت هذا المعنى من كلامهم ايضا والفرق بينه وبين ما ذكره الشارح
قوله يمكن الاستدلال ان مداره على الموجودية ومدار هذا على الموضوعية هذا واعلم
ان المص لا يبالي بذكر الالفاظ الحكمية فلا يرد عليه شيء قوله لعدا اراد بالضد الآخر موجود
فلا يرد مناقشة هذه على المناقشة ظاهر في التجوز في المفرد في يمكن ان يتجوز في النسبة
فافهم قوله ضرورة انه لا يعرض المعدوم من حيث انه ان اريد المعدوم المطلق
فيرد عليه انه ليس من جملة المعقولات وان اراد المعدوم الخارجي فالموجود المطلق
لا ينافيه فلا مانع من عروضهما من حيثية واحدة فلا يصلح ما ذكره في معرض السند للسندية
هكذا قيل والجواب عنه اولا باختيار الشق الاول فان المعدوم المطلق معقول و
لذلك يحكم عليه بانه معدوم مطلقا وان كان معقوليته بالوجه او بالعرض كما ذكر رحمه
الله الجليل من قبل في تحصيل الغيضة الحقيقة بان معنا كل ما لو وجد وكان معدوما
مطلقا فهو لا ليس مثلا ولا شبهة في ان الوجود لا يعرضه من حيث المعدومية وثانيا
باختيار الثاني فان الوجود وان لم ينافي العدم الخارجي لكن عروضه للمعدوم
الخارجي ليس من حيثية العدم ووافق في هذا الجواب بعض المهرة الناظرين قوله قلنا
بعد تسليم ما ذكر اشارة الى منع المقدمة القائلة ان كل معقول من كل حيثية الخ لا يخفى
انه فاعه اذ المراد بالحيثية هنا التقدية على ما صرح به في مواضع لان اجتماع المتقابلين

محال ولا مدخل فيه لتعدد العلل بل بحسب اختلاف المحل بالذات او بالاعتبار ولا شك
ان الموضوع الماخوذ لكل حيثية يكون معقولا فيكون موجودا مطلقا قال بعض المهرة
الناظرين انظر ان الحيثية التقييدية ليس مرجعها الى اخذ الحيثية مع الموضوع حتى يصير
المجموع محلا ويرجع اختلاف الحيثية الى اختلاف المحل كيف وهذا لا يصح في كثير من
المواضع التي حكموا باجتماع المتقابلين فيها باختلاف الحيثيتين وح لا نم ان الموضوع
الماخوذ بكل حيثية يكون معقولا فيكون موجودا مطلقا وحاصلا وان الموضوع المختلف
بالحيثية هو الموضوع الماخوذ بشرط عروض تلك الحيثية وهو لا يجب ان يكون معقولا ويمكن ان يقال
ان الموضوع مع الحيثية اية حيثية كانت لا يخلو من ان يكون معروضا لها في الخارج او في الذهن
لان ثبوت شيء لشيء يستدعي ثبوت المثبت له فلا بد له من الوجود فلا يصح منع رح الجليل
فانه قال كل معقول كل حيثية ولا يخفى ما فيه من البعد او يقال اراد امكان المعقولية فلا يمكن
عروض النقيض بتلك الحيثية والا امكن ان يجتمع الضدان من جهة واحدة والاصح لن يقال
انه اشارة الى انه غاية ما لزم هو ان يكون موجودا واما ان عروضه من تلك الحيثية فهو ممنوع بل
عروض الوجود للماهية من حيث هي هي وضده لا يعرض من تلك الحيثية ونكشف ما فيه ان شاء
الله تعالى قوله فنفيه ما فيه قال في الحاشية وهو ان مرادنا ان لا ضد له في نفس الامر لا انه لا يتصور
له ضد وذلك حاصل بان لا يصدق ضده على شيء ولا يخفى عليك ما فيه فان عدم
صدقه على شيء لا يستلزم ان لا يكون له ضد في الواقع فليكن مفهوم من المفهومات
ضد الوجود ولكن لا يعرض شيئا من المعقولات وكانه بنى على ان الضد يجب ان يكون
صالحا للتعاقب فالمراد بعدم الصدق عدم امكان الصدق فحرج الحاصل ان كل معقول
من كل حيثية موجود في الذهن او في الخارج فلا يمكن عروض الضد لشيء من معروضات الوجود

بانه يجوز

باته جنبة كانت فانها حيثية الوجود وما يلوح من كلام بعض المهرة الناظرين انه لا يتصور

له ضد وسياق كلامه انه يتصور لكن ليس في الواقع واما انه لا يتصور فانه سلم ان كل معقول

من كل حيثية فهو موجود والكلام بعد التسليم فنفيه شيء لا يخفى كما وجهه هو بانه اراد بعدم التصور

عدم التجويز في بادي الراي ومقصوده التكلم على قوله في الحاشية القديمة لجواز ان

يكون له ضد لا يكون عارضا لشيء والحاصل انه لم ينف الجواز العقلي بل الذي ينفيه

تحقيقه في ظرف الواقع ثم قال ويمكن التوجيه بانه اذا لم يكن ضد الوجود عارضا لشيء

في الواقع لا يكون متحققا في الواقع راسا اذ لو كان في الواقع ففي الذهن او في الخارج

وعلى الاول يكون عارضا للذهن وعلى الثاني ايضا يكون عارضا لشيء للسه لا يكون

جوهرا قائما بنفسه وفيه نظر اولا لانه يجوز ان يكون قائما بنفسه بوجود هي وكرداشه رحمه الله

العلي من عنده نفسه وثانيا ان عروضه للذهن عروض لا يترتب عليه اثاره كعروض الزوجية

له عند تصوره لها والذي يبحث وهو عدم الاتصاف الذي يترتب عليه الاثار فان

قضيه قولنا كل معقول بحيثية فهو موجود فلا يعرضه ضده وذلك لانه قيل يمكن ان يقال

لما كان الضد عندهم من اقسام العرض وهو من اقسام الممكن في الخارج فلو كان

للوجود ضد لزم امكان اجتماع الضدين ممتنع بل نقول لا حاجة الى ارتكاب التجوز بان

يراد بالضد معروضه اذ الضد لما كان عرضا فلو عرض الوجود بضده لزم قيام العرض بالعرض

وهو بعيد وان الضد الذي في اصطلاح المتكلم منتف عن الواقع لانه لا ضد له في معتقد

اته واعترض عليه بعض المهرة الناظرين اولا بان العرض ما يمكن وجوده في الخارج بالنظر

بنظر الى ذاته لا يجب الواقع فلم يلزم امكان الاجتماع في الواقع فانقلب وجوده مستلزم

لاجتماعه مع ضده واذا كان وجوده بالنظر الى ذاته جائزا كان اجتماعه مع ضده ممتنعا

بالنظر اليه بحكم التقابل قلت بعد تسليم ان جواز الملزوم بالنظر الى شيء يقتضي جواز لازمه
ان وجوده لا نم يستلزم اجتماعه مع ضده الذي هو الوجود لجواز ان يكون وجوده محالا
في الواقع مستلزما لمحال آخر كعدم عروض الوجود لمعروضه وثانيا بان ما ذكره دليل آخر على
المطلوب ولا يمكن تطبيق الدليل المذكور في الشرح عليه فقوله لا حاجة الى ارتكاب التجوز
منظور فيه ويمكن السابق ان العرض طبيعة تاعتية فوجوده من حيث هو هو مع قطع النظر
عن الغير لزوم وجود معروضه وذلك لان وجوده في نفسه هو وجوده لغيره فامكانه
امكان ان يوجد في موضوع موجود هو بعينه امكان اجتماع الضدين وليس هذا من قبيل
امكان عدم المعلوم امكان عدم علته التامة ووجوده والا لكان محالا بالغير لكن امكانه
في نفسه امكان اجتماع الضدين فلا يصح ان يقال يجوز ان يكون مستلزما لعدم عروض
الوجود الذي هو محال ولعله ومع ذلك لا يخلو المناقشة مجال واسع ولم اندفع ما اورده
ويمكن الجواب في دفع الاعتراض الثاني بان يقال ان مقصوده ان المقدمة القائلة ان الضد
لا يعرض الضد الآخر يمكن بيانه بان يجتمع عرضان فلو عرض لزم عروض العرض للعرض وليس مبناه
على ما هو الظاهر ان تحقيق الضدية ذلك بل ان الضدية متضمنة للعرضية ومقتضاها لكن ولكن
لا يخفى انه تطويل بل يكفي ان يقال ان الوجود ليس عرضا وتفصيله ان الممتنع عند
المتكلم قيام عرض موجود بعرض اخر واما قيام المفهومات الاعتبارية بالاعراض فلا امتناع
فيه فالمدار على ان الوجود لو كان له ضد كان كل منهما عرضا اي موجودا في محل وح هو عارض
لجميع المعقولات فيعرض الضد الذي هو عرض فيلزم عروض العرض للعرض ولا يخفى ان
هذا تطويل بل الاوضح ان يقال انه يلزم ان لا يكون الاعراض باسرها موجودة والا لزم
قيام العرض بالعرض والتفصيل الاحق ان يقال انه ان اعتبر في التضاد الوجود الخارجي

فلا يكون

فلا يكون للوجود ضدا والا لان الوجود معدوم وان سلم فلا يعقل الزيادة قدح والعينية
تنافي الضدية وثانيا لانه يلزم اجتماع الضدين الكان بالفعل عارضا لشيء والا لكن
الاجتماع وان لم يعتبر قيل الثبوتية اي عدم دخول مفهوم العدم فيه فالكان ثبوت شيء لشيء
مستدعيا الثبوتية اي عدم دخول مفهوم العدم فيه فالكان فالكان ثبوت شيء لشيء مستدعيا
لثبوت المثبت له فالاجتماع او امكانه لازم ضرورة ان هذه المسئلة مقتضاها ان يكون
المثبت له هو الموجود فلا اختلاف حتيه تقييدته بتقدد الموضوع بالذات او الاعتبار اصلا
وح يندفع ما اورده رحمه الله الجليل وان لم يستدعي كما هو عنده رحمه الله العلي مخالفا
لما بر مهرة هذا الفن فيمكن ان يكون له ضدان لم يعتبر التعاقب على موضوع متاصل
متحصل وان اعتبر فلا ضد له البتة ونقاش ان يقول يجوز ان يكون مفهوم ثبوتي لا يمكن
وجوده في نفسه ولا وجوده بغيره لا وجود له اصليا ولا انتزاعيا ولكنه بحيث لو عرض لشيء
امتنع ان يعرض مع عروض العرض عروض الوجود وح لا يمكن ان يقال انه امكن وجوده
وامكانه امكان وجود الموضوع وهو طه وح يكون الموجودات من قبيل ما يلزم احد الضدين
ولكن الضرورة قاضية بان كل مفهوم ثبوتي والكان في نفسه ممتنع الثبوت لا يابى وجود
المثبت له فيلزم امكان الاجتماع وهو مح وههنا وتوجيه اخر وهو انه لو كان له ضد كان منافيا
بالالزام للعدم او اخص يلزم ما له وشيء من المفهومات الثبوتية لا يعقل ان يكون كذلك
هذا كله في الوجود المطلق والوجود الخاص كالخارجي فالعقل يجوز له يكون له ضد في الذات
الواحدة ان صلحت تعاقب ان يكون بنفسها تارة موجودة في الخارج وتارة
موجودة في الذهن فلا يكون له ضد فان العواص فان الخاله حتيه لا يصلح ان يكون اضدادا
بوجود الخارجي بعين ما ذكر في المطلق واما العواص الذهنية فهي مجتمعة مع الوجود الخارجي

بعين ما ذكر في المطلق واما العوارض الذهنية فهي تجتمع مع الوجود الخارجي في ذات واحدة
في زمان واحد كما اذا افرضنا ان زيدا ابيض في بكة و بدنه ابدا فيه غزبها وان لم يصلح لذلك
التعاقب فلم يمكن ان يقال ان العوارض الذهنية اضداد الوجود الخارجي وكذا العوارض الخارجية
اضداد الوجود الذهني هذا واعلم انه ان اعتبر في التضاد اتحاد الموضوع مثل اتحاده في النسب
فلا شبهة في انه لا ضد للوجود الذهني هذا واعلم انه ان اعتبر في التضاد اتحاد الموضوع مثل
اتحاده في النسب فلا شبهة في انه لا ضد للوجود اصلا كما ذكرت وان لم يعتبر بل اريد بالموضوع
المفروض في مرتبة سابقا على العروض فالصدان مفهومان ثبوتيان لا يعرضان لذات
واحدة في مرتبة المعروضية وهي مرتبتها متخذة عنهما فلم للوجود اضداد كثيرة فالسواد والبياض
من اضداده فانهما لا يعرضان الجسم انما هو هو بل يعرضان الجسم الموجود ولذلك صارا
من العوارض الخارجية ومعروض الوجود هو الماهية من حيث هي هي فالوجود والسواد لا
يعرضان لذات واحدة من جهة واحدة فان لم يشترط التعاقب فالامر ظ وان اشترط
ففيه خفا والاظهر ان يكون العبرة بما له العبرة في النسب وامثالها وسيتضح ان شاء الله تعالى
في موضعه قوله يمكن ان يستدل عليه بان المثل لا يعرض معروض مثله لح المدعي ان الوجود
مع غيره ليس مندرجا تحت مفهوم يكون تمام ماهيتها فتحرير الدليل انه لو كان كذلك لا
جتمع المثلان فان المثل الاخر لا بد ان يعرض شيئا فيعرضه الوجود ايضا ضرورة ان ثبوت
شيء لاخر ملزوم ثبوت المثبت له وفيه نظر فانه يجوز ان يكون مثله قائما بنفسه و يندفع
بدعوى ان الطبيعة التي من شانها العروض لا يكون مماثلا الا لما هو مثلها ولذلك لا يكون
الجوهر والعرض متماثلين وايضا ان الوجود بسيط ماهيته ليست الا ما يفهم من مفاهيم الكون
ومرادفاته وظ انه ليس متفقا بشيء اخر وان اريد نفي التماثل بين افراده فان اشترط في التماثل

الوجود

الوجود فالامر ضه والا فنفي التماثل غير معقول فان افراده لبست الاحصاوهي متماثلة
ولكن يلزم على اختياره رحمه الله الجليل ان يجتمع المثلان فان الذي عرض له الوجود الخارجي
هو الذي عرض له الوجود الذهني ولا يعويل على اختلاف الحيثية فان معروض الوجود
سواء كان ذهنيا او خارجيا هو الماهية من حيث هي هي ولا يمكن دفعه الا بدار التغاير
الاعتباري في المعروضه او تخصص دعوى امتناع الاجتماع في الامثال الموجودة في الخارج
او باجتماع في الخارج وكل ذلك عسير جدا نه اكله اذا كان الوجود حقيقة هو هذا المفهوم
البديهي الانتزاعي وان كانت غيره كما يفهم من شرح الاشارات وياتي فيما بعد
فنفي التماثل لا يخ عن صعوبته واثباته ايضا مشكل فان هذا المفهوم اذ هو مشكك بالنسبة
الى الوجودات فيجوز ان يكون لها حقيقة واحدة او حقايق متخالفة وح يمكن ان يكون
بين الوجود تضادا ايض وما ذكره رحمه الله الجليل لا يفي بنفي هذا التماثل على كل تقدير
فاما لاانم ان الوجود الخاص لعرض جميع المعقولات وعروض المطلق غير نافع **قوله**
ويرد عليه مثل ما يرد على الاول بان يقال ان التماثلان لا يجتمعان بجنبة واحدة
ولا مضايقة في الاجتماع بجنبين فالوجود وان كان عارضا لجميع المعقولات لكن لكل
قال الشارح حيثية ولئن سلم فلم لا يجوز ان يكون له مثل لم يعرض شيئا وقد مر ما يفي بتفصيله
والمنع ظ وهو انه تجويز للواسطة بين الوجود والعدم وهو بنية البطلان فح لا يسلم ان
الوجود لا يتصف بما جد بما يل هو متصف بالوجود ويمكن ان يقال ان ما يكون صالحا
للوجود في نفسه كالسواد او العدم مثل اعدام الماهيات التي ان فرضت واقعيتها
كانت بوجود انها في انفسها والوجود ليس من هذا القبيل بل هو من الامور الا
عتبارية لا غير وهذا الدليل ينفي التماثل على التقديرين ولكنه مبني على ان يكون الوجود

حقيقة هذا المفهوم الانتزاعي والا فلقايل ان يقول ان الوجود موجود في نفسه بدون

عروض الوجود له وقد مر فيما تقدم في بحثه تفصيل هذا المقام قال الشارح او يقال وجود

الماهية من الفاعل ولايق سبحانه منه لعله ارادوا انهم يستنكرون هذا القول فعلم ان لها

معنى سوى معنى الوجود به ويرد عليه ان احد المترادفين لا يجب ان يصح اقامته مقام الآخر

والضعيف فيه ظاهر فان المقصود الاستنكار بحسب المعنى لا مجرد الاستنكار على الاطلاق

وان قلت ان التحقيق ان الجعل هو البسيط والشيئية هي مرتبة التقرر للماهية وهي من

الفاعل او الوجود وهو من الفاعل فلا يصح الاستنكار ان الاستنكار منهم وهو

يدل على انه ليست مرادفة للوجود وهو حاصل وانت تعلم ان الاستنكار لو ثبت فانما يدل

على ان المستنكرين يرون التغاير والمدعي انتفاء الاتحاد في الواقع كما يلوح في عبارة

الشارح والاقرب انهما متغايران مفهوما كما يلوح عند المراجعة الى الوجدان قال الشارح

وخصه المعتزلة باسم المنفي اعترض عليه بانه لكان الايراد اخذا على المقصود فيرد المركبات

الخيالية كانسان ذي رؤوس فانها ليست بثابتة مع انها منفية والكانت داخلة

على المقصود عليه فلا يصح ان يكون المعدوم اعم من المنفي ودفع باختيار الشق الثاني

والقول بان الممتنع وان كان معدوما عندهم لكنهم لا يطلقون لفظ المعدوم بل انما

يطلقون عليه لفظ المنفي وقد يدفع بالقول بان الاختصاص اضافي فليكن بالنسبة

الى المعدومات التي هي الثابتة عندهم وانت لا يذهب عليك ان التعلق لا يضطرب

من هذين الاعتبارين اما الاول فلان عدم الاطلاق غير مسلم وانما هو ادعاء محض

واما الثاني فلان الشبهة وان اندفعت من هذه العبارة لكنها لا يندفع عن امثال

هذه العبارة كما دفع عن السيد قدس سره الشريف من انهما متساويان مع ما فيه

من بعد

من بعد الانقسام لكنه لا ضير فان الدافع في صدد التصحيح والاخراج عن البطلان وليس الاختصاص الاضافي بعيد كل البعيد والاقرب ان يق ان الممتنع ليس هو المتعارف بل اريد به الاعم من ان يكون ممتنعا بالنظر الى ذاته او باعتبار العقل في بادي الراي ولكن انما يتم اذا تم ادعاء ان المعدوم الثابت ليس ممتنعا عقليا امتناع المركبات الخيالية قال الشارح يوافقون في ان ثبوت الممكنات وتحققها على وجهين الخ فيه اشارة الى ان التشنيع الواقع منهم عن آخرهم من ان البديهة شاهدة بان المعدوم لا ذوات له فلا يكون شيئا وثابتا ليس في موضعه فانما هو من قبيل التشنيعات اللفظية فهم قد تعارفوا في لفظ الوجود ان يخصوه بالوجود الخارجي ويراد فه الكون في الاعيان والتحقق لكنه اعرف من الثبوت ولذلك عرفوه بالتحقيق وبعلهم راعوا الاطلاقات الشرعية واللغوية كما هو وظيفة المتكلم فهم ارادوا ان اهل المحاورة ابوا ان يطلقوا لفظ الموجود على ان لا يكون الا كالثابت او نحو مما مع ان له نحوا من الثبوت فان بداهة كما هو انظ فلا شناعة عليهم اصلا والاشناعة لفظية فقط وفيه اشارة الى ان من اثبت الوجود الذهني بهاتين المقدمتين لا ينبغي له ان يناقش في دلائلهم بالنقض بالممتنعات ونحوه فانه بعينه يرد عليه حين يريد اثبات الوجود الذهني وان اراد ان خصوص ثبوت المعدوم هو الثبوت في الخارج لا يثبت فيقال له ان وتمسك على اثبات الوجود الذهني ايض لا يثبت خصوص الوجود الذهني الذي يزعمه وفيه اشارة ايض الى ان النزاع في انه موجود او ثابت غير موجود لفظي محض قال الشارح ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت الخ قد يقال انهم لم يجزموا بان الوجه الاول لا يتصور الا في الذهن بل انما حكموا حكما ظاهرا كما ذكره رحمه الله الجليل في الحاشية القديمة من ان

ادلتهم لا تنتج الا ثبوت المطلق واما خصوص الوجود الذهني فلا تنتجه اصلا وانما نسبوه
الى الذهن بناء على الظاهر كما ذكره السيد قدس سره الشريف انت تعلم ان عدم انتاج
الدليل لا يدل على ان ذلك الحكم ظاهري عندهم بل هم جازمون به فان الشيخ في الهيات
الشفاء شدد النكير على من يزعم ان للطبيعيات وجودا سوى هذا الوجود الفاسد وايضا انهم
جازمون بان العلم عين المعلوم ولا شبهة في ان العلم في الذهن البتة ولئن كان هذا
الحكم ظاهريا منهم فهم وانه رحمه الله العلي فيما اخترعه في تحقيق الوجود الذهني وفيما زعموه
سيان في احداث مذهب وبلا دليل فالعجب كل العجب ان تشنع عليه لا عليهم واذا
اعرفت ذلك فاعلم ان قولهم بالوجود الذهني بهذه الدلائل لاجل ثبوت ان الوجود
الاخر غير الوجود الخارجي لا لتحقق ذلك فاتفقوا بها بالاهم لان الاخفى ثبوت وجود غير هذا
الوجود وبعد ثبوته فاثبات كونه في الذهن اسهل عندهم فعمدوا اهمنا الى اثبات
نحو اخر من الثبوت لاجله ثم بعد الفراغ عنه في بيان حقيقة العلم ومسئلة المثل يتضح ان
الوجود الاخر في الذهن هذا ويقال ايضا انه اذا قد جوز ثبوت وجود في غير الذهن ارتفع
النزاع بينهم وبين المعتزلة ولا يخفى ما فيه والجواب ان بالنظر الى ثبوت نحو اخر من
الثبوت في الخارج للمعدومات وانكاره كما هو راي غير المعتزلة يتراءى لفظية النزاع لكن
العمدة لمن العمدة لمن الحكماء يقولون بان هذا الثبوت في جنس الوجود يتصف باوصافه
كالزيادة على الماهية والاحتياج الى العلة والمعتزلة لا يثبتون هذه الاحكام وهذا النزاع
ليس لفظيا فالقلب يحك باي دليل تمسك في اثبات   اليه الحكماء فان دعوى
الضرورة ابطال مذهب الخصم على هذا ام قلت ما تمسكوا به في دعوى عينية الوجود في الواجب
على ما سيذكره رحمه الله الجليل من ان كل ماهية غير الوجود لا بد في اتصافها بالوجود من علة

ولا يمكن

ولا يمكن ان يكون علته نفس تلك الماهية لان المقتضي للوجود لابد ان يكون متقدما
بالوجود حاريها ايض ولو قيل بعد تمام هذا المسلك بناء على منع بعض مقدماته فابطال
ما ذهب اليه المعتزلة لا يخلو عن صعوبة لان ما يتراءى في بادي النظر لزوم كون الملتبسات
الممكنات الممكنة واجبة بذواتها فمندفع بان الواجب الذي دل الدليل على وحدته
وعدم شريك له هو الواجب الذي يكون ذاته مقتضيا للوجود الخارجي لا ما يقتضي ذاته
للثبوت وح تمسك ببراهين ابطال التسلسل لان المعدومات حل غير متناهية
مع وجود الترتيب فلو كانت ثابتة متميزة فلا شك في نفوذ حكمها هذا ومنها من قد رد
عليهم بان الثبوت الذي ينافي العدم ثابت في حال الوجود فيلزم الاتصاف
بثبوتين والضرورة تقضي ببطلانه وان زال والوجود خلفه فا بديهة تشهد بخلافه
واعلم ان هذه المسئلة من اغمض المسائل واوقفها قد استمر على تصحيحها اخيار الله تعالى
واولياؤه كثر هم الله تعالى والحق الابرار وه كيف ان ما حكموا به انما هو من المكا
شفات الصحيحة التي هي من نتائج اتباع النبي العربي سيد العالم اشرف المخلوقات
صلوة الله عليه وسلامه وعلى آله وعترته الطاهرين فلا يأتيه الباطل لا من بين يديه
ولا من خلفه فان اشتبت كل في ذلك فلقصورنا قال الشيخ الاكبر وارث النبي
العربي صلى الله عليه وسلم سيدي محي الدين ابن العربي في الفتوحات المكية
اعلم ان التجلي الالهي دائم لا حجاب عليه لكن لا يعرف انه هو وذلك ان الله
لما خلق العالم اسمعه كلامه في حال عدمه وهو قوله كن كان مشهودا له سبحانه ولم يكن
الحق مشهودا له وكان على اعين الممكنات حجاب العدم فلا يدرك الموجود وهي
معدومة فلما امرها بالوجود والتكوين لامكانها واستعدادها قبولها سارعت فيه اي

بالملازم في قوتها الرؤية كما في قوتها السمع من حيث الثبوت الا من حيث الوجود فعندنا وجد
الممكن النفيع بابو نزال العدم وفتح غنچه فزار الوجود الخبز المحض فلم يعلم ما هو ولا يعلم انه الذي
امره بالتكوين انتهت عبارته اللطيفة والفاظه الشريفة وله رحمه الله تعالى نصوص في
ذلك اكثر من ان تحصى قال اثريا التقليد فهو والشياعه احق بان يتبعوا الا انهم الذين
يراؤن من الاشرار فقد راده اصحاب الوحي صلوات الله تعالى عليهم وعلى محبتهم
واحبائهم والا فلا بد من الجهد في كشف ما اراده فان اصيب والا فيحال الى الحقيقة
في نفس الامر والاكتفيه على ما هو عليه فان كلام اولياء الله تعالى كله كلام انبياء صلوات
الله تعالى عليهم وهنا نقول على طبق قواعد هذه الفنون التي تكلم فيها ان المعدومات
الثابته بانسبتها الى الموجودات فانها كانت متحده معها في التشخص والذات فلا
تبدل الا الى صفه الوجود واحكامه فهذا على ما يراه مثبتو الوجود الذهني كالسيد قدس
سره الشريف ومن شاعه في ان الموجود في الذهن هو الموجود في الخارج تشخصا وانما
اختلفا في الوجود لا غير لا يمكن امرو بان تبدل الوجود والثبوت تبدل الذات
وانما يمكن بما مر من الاتصاف بثبوتين غير معقول فان ارادوا بالوجود هذا الثبوت
الذي يترتب عليه اثار الماهيات فوجود الانسان ثبوته على وجه يترتب عليه
الاستقامه القامه والادراك وتدبير المحاسن والمعاد ونحوها مع يمكن ان يدفع
بان الثبوت الذي في حال العدم هو الوجود فالذات كزيد وعمرو بالنظر الى انفسها
تسمى ثبوتات وثابتات وهي بالنظر الى كونها بحيث يترتب عليها ما يطلبه وجود
له سواء كان الوجه هذه الحيثيه او غيرها فلا يرد عليه ولك الرد فالذوات كانت
في العدم مشهوده لله تعالى ومتصوره فاما فاض الله تعالى عليها ساير الاستعدادات للاثابه

الى الامثال

اى امثال الاحوال التى عددناها فاتصف بما استحقه استعداده فان زال هذا الاتصاف
لم يزل ذلك الثبوت وان ارادوا ان الوجود المرادف للكون امر اخر يحدث والثبوت
قديم فارادوا ان الذوات والماهيات كانت متخلفة عن الوجود وانما في العدم
العين الماهيات متميزة بدون التحقق فهذا لا يقبله من ارتاض في العلوم الحكمية
والكلامية وان ارادوا [illegible] الثبوت قد زال كما قال مثبتوه الوجود الذهني ان الشيء الذهني
هو الموجود في الخارج مخلوعا [illegible] عن الوجود الذهني وبالعكس فهذا ليس فهذا ليس مما هو
بين البطلان فانه على من يجوز ان الذات الواحدة يمكن نقلها في الاسواق
الخارج والذهن لا يتيسر له دعوى الضرورة في البطلان لكن القائلون به لا يرون ذلك
وان كانت امثالا للموجودات فلا يرد ذلك الرد فان ذلك الرد بعينه وارد في رد
الوجود الذهني فلا جواب الا بالقول بالامثال فانت بها اى الموجودات يجوز
حاله التناسب التام والتماثل الاتم وهذا كما يقال ان الماهيات حاصلة بانفسها في
الاذهان مع ان الحاصل في الذهن مغاير بالشخص لما هو في الخارج ولكن دلايل هذا
المطلب لا يفي بهذا المعنى ولا ساعده ما ينقل عنهم الا انه مجمل بعد هذا هو التفصيل
الذي ينفع في ذلك الرد واما دفع ما قدمر سابقا فيمكن ان يقال فيه ان ارادوا ان
الماهيات محفوظة في حالة العدم بدون الذي يعرفه مرادف التحقق والثبوت
والكون واما انما لما فالامر هذا اذ لم يروا الجعل البسيط ولكن يرد ما اشتهر من دعوى
الضرورة بان الماهية لا يحفظ مع سلب الثبوت وان ارادوا انتفاء الوجود
الخارجي فلعلهم ارادوا بعدم الاحتياج الى الخالق عدمه في الوجود فان الخلق الايجاد
فالذات الثابتة في العدم ايضا من الفاعل لكن ليس وجودها منه ففي الازل نفس الذات

او ثبوتها من الفاعل وفيما لا يزال الوجود وهو اخراجه الى الوالفعلية هو الجعل والخلق واما
الازلية فعلها تذييل لاج لهم والنفي الواقع في كان الله ولم يكن معه شيء نفي شيئه الوجود
لا نفي سبيه الثبوت وهذا ان ظهر به فهو وجه صحيح والا فان الاتصاف بالثبوت في نفس
الامر من دون الاحتياج الغير من كل وجه لا في الذات ولا في الثبوت تقتضي الواجب
غاية الامر ثم ان الثبوت هو الوجود لا غير والتغادت انما هو في اللفظ والدليل القايم
على الوجه انه منقح ان لا تحقق لشريك الصلاعم ان تيسر لهم الخلاص عن تلك فيسهل
واما براهين البطال التسلسل ان تمت فانما تنفي التسلسل في الثابتات لا اصل ثبوت
المعدوم ولا بعد ان يريدوا ان الثبوت في علم الله لكن الموجودات ايضا كذلك
فلا وجه للتخصيص بالازلية هذا قال الشارح وتابعها ان ثبوت شيء لشي فرع ثبوت المثبت
له وليس المدار عليها بل استدعاه الثبوت كافيه سواء كان متفرعا اولا وانما اقحم الفرعية
لاشتهارها فيما بينهم قال بفع للحكماء اثبات الوجود الذهني الذي اشتهر امره وهو
ان يكون الموجود فيه فانما بالذهن ولا ينفع ايضا اثباته على نحو من انحاء من الوجوه فيه
وعلى سبيل القيام والاول اظهر واقرب فانه لا معنى لكون الشيء موجودا في الذهن
من دون القيام فلا بد من التاويل بان الانتساب الى الذهن لكونه مظهرا كما يقال
ان المرئي في المرآة وبذا الاثبات نافع البتة ولو قيل ان الممتنعات ليست في الذهن
ايضا بای نحو اخذ فلا ينفع لكان اصح ولا بعد ان يقال ان معنى الانتساب الى الذهن
ان وجوده بالذهن تخلفه اياه وحفظه له كما اشار اليه الشيخ وارث النبي العربي صلوة
الله تعالى عليه وآله الشيخ الاكبر محيي الدين ابن العربي في الفصوص في نظير عدم
النفع ولكن لا يضر على الشارح فان مقصوده ان الوجود المتعلق بالذهن بحيث انه يقتضي

انه يقتضي

اتفقي لا ينفع سواء كان ذلك في نفسه معقولا او غير معقول وبايق ينبني على ما ذكر
النافين تجويزهم كون ذلك الوجود في غير الذهن لا يرد عليهم ذلك لا يخلو عن شيء
لما عرفت ان القول منهم لم يقع والتجويز المجرد غير نافع وايضا لان مقصود الشارح ان
الاثبات على النحو المخصوص لا ينفعهم وهو حاصل وايضا ان المحذور الذي لزم المعتزلة
الالهيين فلا كفاية فقد سهل الامر على الشارح في الالزام عليهم قال الشارح وذلك لانا نعلم
قطعا ان اجتماع النقيضين محال الخ قد يجاب من قبل المعتزلة اولا بان هذين الحكمين
والظاهر الحال لانم انها موجبة وثانيا بانه يجوز ان يكون تلك المحمولات ثابتة لمفهوم الموضوعات
ومفهوماتها ليست بمتغيرة حتى يكون منفعلة ولا يمكن هذا الجواب من قبل الحكماء لان
مفهوماتها ليست موجودة في الخارج ويمكن بالاول ولا يبعد ان يقال ان القضايا التي
نقلت من جانب المعتزلة جارية ههنا وهي موجبات عندهم وان الحكم وان كان
ههنا للمفهومات لكن لا يخفى انه ايضا ثابت للافراد والطبايع من حيث الانطباق
على الافراد واو قد جوز من قبل الحكماء الوجود في غير الذهن فلا مضايقة ان يلتزموا
وجودها في خارج الذهن فان قلت انهم لا يرون ايضا وجودها في خارج الذهن
لان الطبايع من دون الوجود في الافراد قلت انهم لا يرون ايضا وجودها في الذهن
من دون الافراد فالوجودان سيان وان جوز في الذهن ففي الخارج على تقدير
تجويز الوجود العديل للخارجي لا مضايقة نعم ان وجد التصريح فالكلام صاف ولكن
كتب المتأخرين مشحونة بالتصريح وهو لا ينفع هذا القايل فانه قد دفع كلام الشارح
من قبل بحدث تجويز الوجود خارج الذهن ولا يمكن الاعتذار بالاول من قبلهم
فانهم يوردون هذه القضايا موجبات لاثبات الوجود الذهني قوله ان يمنع هذه المقد

المقدمة الكلية ويقول مراده بالقوة المدركة الخ لا يخفى عليك انه بعد ضرورة ان صدق
هذه القضايا ليس متعلقا بالوجود في العقول العوالي والسوافل كيف ان العالم
لو انتفى بالمرة فصدق هذه القضايا على حالها والاحالة الى قول من قال ان التقدم
في زيد على عمر ثابت سواء كان الزمان موجودا او لا وسواء وجدت حركة او لا ليت
على ما ينبغي ضرورة ان التقدم عارض للزمان بالذات ولغيره بواسطته واذ قد ثبت
انه قائم بالحركة فالقول بانه ان لم يوجد حركة لكان التقدم بحاله خارج عن دايرة العقل
بخلاف هذه القضايا ولئن نوقش فيه فنقول ان العالم كله حادث عند الاكثرين
من الحكماء وهذه القضايا ازلية فكلامه لا غبار عليه اصلا قال الشارح ليحكم المقدمة
الاولى يكون هذا حكما بانا بثبوت الاستحالة الخ قيل اللازم منه ثبوت اجتماع النقيضين
ونحوه في الخارج على هذا التقدير الخ لا ثبوته في نفس الامر اللهم الا ان يريد انا لا نعلم
قطعا ان لا دخل للقوة المدركة في ثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين المنع ساقط
ولا يخفى وجه ايراد لفظ التمريض مع ان الضرورة شاهدة بين صدقها لا يتعلق
بالقوة المدركة فثبوت الاستحالة للموضوع في نفس الامر ليس متعلقا بالقوة العاقلة
فيجب ان يكون ثابتا مع قطع النظر عن القوة العاقلة قوله اقول له بعد التنزل عن
المنع السابق منع قوله فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج الخ قد عرفت حال المنع السابق
ولعلك تعرفت ان ما سبق في دفع المنع دفع هذا المنع وذلك لان صدق امثال
هذه القضايا ليس متعلقا بالقوى العالية والسافلة فلا يكون تقديرا انتفائهما
مستلزما لثبوت موضوعاتها لا بالعلم قطعا انها سواء كانت منفية او ثابتة لا يصدق
تلك القضايا ولا يكذبها فغايته انه لزم ان يكون انتفاؤهما مستدعيا لثبوتها لا ثبوت

الموضوعات

الموضوعات فلا يستدعيه مع انا نقول ان اهل التحقيق على ان العالم حادث فكانت
منفصلة ولم يكن صدقها منفيا بل ثابتا فيلزم ان يكون الموضوعات ثابتة قبل حدوثها فهو
رحمه الله الجليل اذ هو من حزب احداث العالم وقائل بالوجود الذهني فلا يتيسر له هذا
الاعتذار نعم ان صح ممن حزب قدم العالم كاصحاب المعلم الاول فالذي يهمه ان يدفع
من عند نفسه ومن هنا علم ايضا ان هذا المنع غير سديد فتامل جدا ونقول ان الاستلزام
انما يكون بين الشيئين اللذين بينهما علاقة الاستلزام وقد حصرت في العلية ولا شبهة في
ان الشيء لا يكون علة لنقيضه ولا هو مع نقيضه معلولا لآخر ولئن لم يساعد عليه فلا ينفع فان
الالزام على الحكيم وهو قائل به او على المثال له رحمه الله الجليل من احزاب الوجود الذهني
وهو قائل بحدوث العالم فلا يستلزم انتفاء اللغوي وخود ها ولئن ينزل فنقول ان
الضرورة ان الضرورة شاهدة بان احد المتنافيين لا يستدعي المنافي الآخر ومن
انصف من عند نفسه لا ينافش فيه قال شارح المطالع ان المنافات يستوجب
الانفكاك والملازمة يستنكره فلو كان بينهما تلازم اجتمع المتنافيان وهو استيجاب
الانفكاك وعدمه قيل ان اراد بالاستيجاب تحقق الملزوم بدون اللازم فهو مم
لجواز ان يكون ممتنعا في الواقع وان اراد لو تحقق لم يتحقق الآخر فمسلم ولكن لا محذور
فيه فان غاية ما يلزم من اللزوم لو تحقق تحقق الآخر ولا نم ان ما تين الشرطيتين متنا
فيتان فانه يجوز ان يكون الشرطيتان اللتيان تالي احدهما منافيا للآخر بل ليس الكلام
الا فيه وقد اشار اليه الشيخ في الشفا على ما نقل منه والجواب ان المنافاة يستدعي
صدق السالبة الكلية والملازمة صدق الموجبة وهما متنافيان ولكن لا نسكت المعترض
فانه يمنع الاستيجاب بالمعنى المذكور ولكنه مصادم للضرورة وايضا ان الواقع لا يستلزم

محالا فاحد النقيضين واقع فلا يستلزم الاخر فلو استلزم الاخر له لاستلزم هو للاخر ايضا وهو

ايضا لا يسكت المعترض فان له ان يقول ان القدر المسلم هو انه اقول لا يستلزم المح الستر اما

كليا واما الاستلزام الجزئي فلا ممانعة فيه ولئن سلم لما فلا نسلم في ان عدم العقل الاول لا يستلزم

وجوده بديهة ولئن نوقش فيه فلا بعد ان يقال ان الممكن لا يستلزم المح لذاته وههنا وعدمه

ممكن فلا يستلزم المحوي على تقدير الانتفاء وقد تمسك في استلزام احد النقيضين الاخر بانه

كلما تحقق النقيضان تحقق احدهما وكلما تحقق احدهما ارتفع الاخر فكلما تحققا ارتفع ذلك الاخر

وكذلك نقول كلما تحققا تحقق ذلك الاخر وكلما تحقق ارتفع ذلك النقيض محالا اجتماع

استلزم الارتفاع وربما تمسك بما اورده الشيخ في الشفاء من الشك القايل كلما كان

الثلثة زوجا كان عددا وكلما كان عددا كان فردا ينتج انه كلما كان زوجا كان فردا

اذ الزوجية والفردية متنافيان والجواب ان الكبرى ان اخذت بحيث يشمل تقدير

النقيضين فهي ممنوعة والا فلا يتكرر الوسط وكذا انقادير عددية الثلثة ان سلمت

تقدير زوجية فالكبرى مم والا فلا تكرر للواسط وكذا انقادير عددية الثلثة ان سلمت

تقدير زوجية فالكبري مم والا فلا تكرر للوسط وتفصيل حل الغلط في غير هذا الموضع

وفيما ذكرناه كفاية قوله كما في عدم الزمان فانه يستلزم وجوده كما قرر في موضعه فيه تد

ليس لان المقرر في موضعه هو ان بعدية العدم وقبليته يستلزم وجوده لا العدم والعدم

عدم الزمان عن الوجود ليس نقيضا له كيف لو كان العدم نقيض لزوم الوجود

يلزم ان يكون واجبا وقد تقرر عندهم ان احد الطرفين اذا امتنع وجب الاخر

فلو امتنع العدم وجب الوجود هف بل نقول ان المستلزم عدم زمان وجود زمان

آخر لا ان عدم الزمان الموجود يستلزم وجوده فتامل فيه قال الشارح وايضا فان من الاحكام

ما هو صحيح

ما هو صحيح الخ لا يق ان مجرد كون الصدق مطابقة النسبة الذهنية النسبة الخارجية يودي
الى ما قصده فان كون النسبة خارجية يقتضي خارجية الطرفين لانه لا بعد ان الحول ان
النسبة الخارجية هي ان يكون الخارج طرف النسبة لا لوجودها ولا نم ان الخارجية بهذا المعنى
يستدعي وجود الموضوع قوله المراد بالخارج ههنا الخارج عن مشعر الادراك ولا يلزم خروجه
عن جميع القوى المدركة نعم لا بد من ان يغير بغير ما فهم له فانه ليس يستمل القضية الذهنية
الا ان يكر الوجود الذهني فنسبته وضعه اوضعه تدّ الحكاية وهي بهذا الاعتبار نسبة ذهنية
وبدون هذا الاعتبار نسبة خارجية ويقابل لن يقول من قبل الشـ الان اثبات الوجود
الذهني غير نافع فان التعميم للقوى المدركة غير نافع فان صدقها لا حل المطابقة للنسبة الخارجية
او لا ذهنية والثاني باطل مما سبق فلا بد من الاول وهو باطل من ههنا ويفصل القول فيما
سيجي في الحاشية السابقة الله تعالى قال الشـ وما قيل ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل
الفعال او فيه نظر لان الكواذب ايضا حاصلة في العقل الفعال فيلزم ان يكون
صوادق والجواب ان الكواذب تحققها فيه من حيث التصور لا من حيث التصديق
كما سيجي ان شاء الله تعالى والمراد ههنا المطابقة لما صدقه ولا يخفى عليك انه ان اراد ان
حقيقة الصدق هذه المطابقة فالوهن فيه ظاهر فان صدق قولنا العقل الفعال موجود
ليس متعلقا بتحقق النسبة فيه وهو ظ وكذا الواجب تعالى موجود وايضا يدفعه ما قدمنا
الشـ من قبل وان اراد ان الصوادق او هي مرتسمة فيه فكل صادق يلزمه ان
يطابق ما فيه فقره بالملازم فهو صدق لكنه ليس ينفع في هذا المقام فانا ننقل الكلام
الى حقيقة الصدق التي هي الملزومة واذ ثبت مطابقة لما فيه فهي المطابقة للنسبة
الخارجية فيرد لا ما قدمنا وايضا فلا وجه لخصوصية العقل الفعال بل العقل الاول ايضا يصلح

ان يعتبر في تفسير الصدق قوله هذا الكلام من قبيل ان يقال كون المشار اليه بانا جواهر مجرد

الطاح والحاصل ان القولين من مباينه فاو هذا القول ليس يفرد شئ مما ذكر عليه يفرينا

نحن فيه ما فيه ولا يخفي متانه هذا الكلام ولو سلك مسلك التمحل فيقال ان قوله انا قبل

بطه انه غيروا ف فيما نحن فيه فان صدق هذه القضايا ليس متعلقا بالعقل الفعال فان

كل احد يعرف صدقها الح مع انه لم يتصور بوجه من الوجوه لكونه نفس الامر ونحوها الا انه

لم يتصور بهذا الوجه ايضا فانه لوكان متصورا كذلك لكان مصداق القضايا تحققها فيه

وهو بطه فان هذه القضايا صادقه لو اسفي من الواقع ولا يخفي عليك بعد الفهام هذا

المعنى ويمكن ان يقال ان قوله باطل على ظاهره والمقصود انه بعد تحقيق تنقيح حقيقه الصدق

يعرف كل احد صدقها ومع ذلك ف العقل الفعال بخلاف ما ذكره من المثال

فانه بعد تنقيح حقيقه النفس الناطقه لا يمكن ذلك القول فروح اندفع الصا بيقال

انه بعينه جار فيما ذكره منه رحمه الله العلي من ان الصدق مطابقه النسبه المعلومه للنسبه

الخارجيه فان كل احد يعرف صدق هذه القضايا مع انه لا يعرف الخارج ومطابقته

ولكن لا احد ان يمنع ان بعد التنقيح ايض يعرف الح فيحال بيانه الى ما سبق منه رحمه

الله العلي وانت تعلم ان هذا التمحل وان خرج عن البطلان المحض لكنه يؤل

الى كلمه واحده ونسق العبارة مناد على ان ما ذكره رحمه الله العلي مناقشات في

مقامات قوله له ان يمنع ذلك بل تصور العقل بهذا الوجه الح مقصود الشارح رحمه الله

العلي ان الصدق لوكان عبارة عن المطابقه لما في العقل الفعال لا بد في الحكم با

لصدق من تصور على وجه الخصوص فان منع كما ينادي عليه كلامه رحمه الله الجليل

فهو المنع السابق ولعله اراد ايراد الكلامين بالسندين في الاول اشار الى نفي

غاية

غاية السقوط وح يمكن تنافي القول السابق قال الشـ اللهم الا ان يقال ان ما في العقل
الفعال الخ بمثله يمكن ان يدفع الكلام السابق كما قال في الحاشية القديمة واورد لفظ
التمريض لان غاية ما يلزم من اقتضاء البداهة ان تكون في الواقع والا يعرف به انه في
العقل كذلك ولايخفي ومنه على ما في الحاشية القديمة قوله اقول فيه ما مر لانه فسر الخارج
بالنسبة الخ ظاهر كلام الشـ ان المطابق والمطابق متغايران ذاتا وح يلزم ان لايكون
للضروريات مبدا خارج فيرد عليه بان التغاير انما هو بالاعتبار قوله اللهم الا ان يقال
انه خلاف المتبادر الخ لم يرد انه خلاف المتبادر من لفظ الخارج لان ما سيذكره بعد ايضا
غير متبادر بل اراد انه خلاف المتبادر من لفظ بعض المحققين فانه فسر الصدق بكونها
هي الواقع وفسر صحة النسبة المعقولة بكونها على وفق النسبة الخارجية في السلب والايجاب
ولايخفي ان المتبادر منه المغايرة الذاتية واورد لفظ التمريض اشارة الى ان فيه يصحح
كلامه مع لاتجد نسبة مغايرة للمعقولة فلا مضايقة في الصرف عن الظ قوله والجواب
انه لا محذور اصلا فافهم فافهم وذلك ان القدر الضروري هو ان تكون نسبة الخارج
واما لزومه من جميع الاعتبارات فغير مسلم نعم ان اعترض من هذه الحيثية معقولة
اخرى فلها خارج والسلسل الاعتبار كما يقال في امثال هذا الكلام قوله اقول بعد
ماسبق ان المراد الخ قبل لم يرد قبيل القابل المذكور بل مقصوده انه لما كان ما يقل
الشـ منها ما يمكن ان يستدل به الشـ على مطلوبه وهو من قبيل القابل المذكور بل مقصوده
انه لما كان ما يقل الشـ مهنا ما يمكن ان يستدل به الشـ على مطلوبه وهو وهو ثبوت
الممتنعات في الخارج السار والا فيما سبق انه مما يدفع الاستدلال ثم اشار مهنا
الى جواب اخر مبنيا على ما تقرر عنده من مصداق القضية واراد بقوله لا تقتضي وجود النسبة

نفی لزوم وجود ما بنفسها او بما انتزع عنها وهو الموضوع لانه لو ثبت وجود النسبة فی الخارج باحدا

المعنیین لثبت مقصود الشارح وهو تحقق الممنع فی الخارج ولا بعد ان یکون جوابا من قبل القایل

فیکون ردا علی تزییف الشارح کلا وحاصله ان الصدق مطابقه الخارج عن صحه الحکایه عنه وذلک

فی القضایا الحملیة کون الموضوع صالحا لانتزاع المحمول وهو الذی یقتضیه الضروره والبرهان

ولکن یرد ان کونه غیر مستوجب لوجود الموضوع فی الخارج غیر بین الا ان یتمسک علی

ما ارتکبه الشارح من بعد المحکی عنه لا بد من ان یکون فی الواقع فی الایجاب واذا الوجود الذهنی

غیر نافع فلا بد من ثبوته فی الخارج وذلک ما عرفت وایضا ان من الاحکام ما ینافی

محمولاتها لوجود الموضوعات مطلقا فلا ینفع الوجود الذهنی نحو المعدوم فی الخارج یمنع

عنه الاخبار ونسیتها راللی ما قیل فی وجه التقضی انشاء الله تعالی **قوله** ای ثبوت ب والتقاء

ثبوت ب تبتغی عن ب الی انما فسره بکذا مع انه یمکن ان یقال ان مقصود الشارح انه اذا

ثبت الب فثبوت الب ثابت اذ لو لم یکن کذلک لم یکن الب وینقل الکلام الی

ثبوت الثبوت وهذا العین ما ذکر فی اللزوم ولزوم لانه لا یکون للمقدمة الثانیة

دخل فیما نقول ثبوت الب علی ما ذکره وذلک ایضا حکم بثبوت الثبوت فیلزم ان

یکون الثبوتات ثابتة فی الواقع **قوله** وذلک بحکم المقدمة الثانیة یستلزم ثبوت

موضوع هذه القضیة التی هو الثبوت فیکون الثبوت ثابتا فی نفسه وهذا انما یلزم

لو کان محصل القضیه الثانیه ان ثبوت شی لشی فرع ثبوته فی نفسه کما هو الظاهر والکلام

معناها ان المتفرع علیه ثبوته سواء کان من قبیل ثبوته فی نفسه او ثبوته بغیره لم یتم ولذلک

ادخل المقدمتین ان اراد اثبت لب فیلزم ان یکون ثابتا فی نفسه فانعقد

هذه القضیه القائلة ان ب ثابت ویکون معناه ان الثابت ثابت لب فیکون الثابت

ثابتا فی

ثابتا في نفسه بحكم المقدمتين فيكون انسان ما ثبت له ب والثابت المجهول هو معنى هذه

القضية بحكم الاولى ان الثابت المجهول على الثابت ثابت ويقتضي ثبوت المثبت له

فيكون هذا المثبت ثابتا على هذا القياس وهذا هو الذي يقتضيه المقدمتان وهو رحمه

الله الجليل غير الثوابت بالثبوتات على وفق عبارة الشيخ اعترض بان معنى الايجاب

ثبوت امر لآخر وهو لا تقتضي الا صحة قولنا الموضوع مجهول ثابت له لا ثبوت ثبوت

المجهول اذ يجب لو لم يثبت يصدق انه غير ثابت وما سلبناه عن الموضوع انتفى صدق

الايجاب مثلا اذا قلنا زيد كاتب فان لم يصدق الكتابة ثابتة لزيد يصدق انه

مسلوب عن زيد واذا انتفت الكتابة عنه لم يكن كاتبا ودفع بان صدق السالبة

يجوز ان يكون لانتفاء الموضوع وح ان لم يصدق ثبوت المجهول ثابت للموضوع

لا يلزم انتفاؤه عنه مطلقا حتى لا يصدق قولنا زيد ثابت فان انتفاء الثبوت عن زيد

انتفاء يوجب عدم صدق قولنا الثبوت ثابت ان لا يصدق الثبوت اتفاقا

الا ترى ان ثبوت العمى لزيد في الخارج صحيح مع صدق العمى ثابت لزيد في الخارج

وانت تعلم ما فيه فان معنى القضية الايجابية لما كان ثبوت امر لآخر بناء على المقدمة الاولى

ومفهومه انطوان نسبتين احدهما ثابت الآخر وح يلزم المحذور قطعا كما فصلنا ولا شبهة

في ان ثبوت المشتق يقتضي ثبوت المبدأ اتفاقا فالثابت المجهول على ب يكون

ثابتا وذلك استلزم ان يكون ثبوت ب ثابتا فالكلام ان اجري في الثبوتات

فله وجه وان اجري في الثوابت فكذلك ولا يندفع الا بما سنح في الحاشية القديمة

اشاره اليه نعم يمكن ان يقال ان ثبوت شي لشي كناية عن النسبة التامة وليس

المراد منه ما هو الظاهر ولكن لا ينفع فانه يرجع الى ما سنذكره الآن من قولنا او بما قيل ان معنى

ان معنى الايجاب الخ وما ذكره من حديث العمي ظاهر السقوط فان العمي نفسه ليس ثابتا في الواقع ولا ثبت له في الخارج وان بني على ان ان ثبوت المثبت له في نفسه عن لازم بل القدر الضروري ان يكون ثابتا على حسب ما يقتضيه الايجاب والايجاب ههنا ثبوت لسلب فيكون ثابتا له فهو انكار للمقدمة الثانية وفيه ما فيه والاقرب ان يقال انه يؤول الى ما سمي في الحاشية القديمة ثم ان لزوم التسلسل مبني على ان المراد من قولهم الايجاب هو الحكم بثبوت شيء لشيء الايجاب هو الحكم بثبوت مبدء المحمول للموضوع وفيه انه انما يصح فيما اذا كان الخبر فلا يصح قولهم على الاطلاق او على ان صدق المشتق يقتضي قيام المبدء به قياما حقيقيا اذ انتزاعيا وانت تعلم ان المراد ثبوت نفس المحمول للموضوع وموقع المقدمة الثانية يستلزم ثبوت امور غير متناهية فلا يجب الاشياء على شيء مما ذكر فافهم **قوله** قد مر الجواب عنه وهو ان القوة المدركة اعم من القوة العالية والسافلة وعلى تقدير اسفلها لا يتحقق شيء من الاشياء ولئن تنزل فيجوز ان يكون محالا مستلزما لنقيضه وهو ثبوت النفس لها وقد مر منا ما يتعلق به **قوله** فله ان القول ما هنا حاصلة في بعض المدارك العالية بطريق الاجمال لكن المدار على التفرعة فالاجمال لا يخرج عن التكلف ضرورة ان المتفرع والمتفرع عليه يجب ان يكون متغايرين في مرتبة التفرع ومرتبته مرتبة ثبوت المحمول للموضوع والاجمال يستدعي الاتحاد والا كما هو مرضه رحمه الله الجليل فله وجه وههنا بحث فان ظرف ثبوت الوجود لزيد مثلا ليس هو الذهن وقد مر في التوابع وسنعيده ايضا ان شاء الله تعالى وتفصيل هذا الجواب تحقيقا بندفع عنه الشكوك بالمتانف المطول وقد بلغ هو رحمه الله الجليل في ذلك مبلغا عاليا ولا مخلص الا بالتشبث بما قيل الخ الاشارة الى مجموع ما سبق وهو انظر اولى خصوص حديث التسلسل وهو الوجه على النقل

عنه

عنه في الحاشية قوله اقول وح يشكل اثبات الوجود الذهني الخ فذا حال في مبحث الوجود
الذهني في هذا المسلك الى هذا البحث حبيب قال وسيرد عليك في مبحث ثبوت
المعدوم زيادة كلام في هذا المقام فاشكال ثبوت الوجود الذهني بهذا المسلك يسير
بقره فانكان قايلا بالوجود الذهني كما يلوح من كلامه في ذلك المبحث فله ان يفجه
عن مسلك آخر كما ذكره سابقا والا فعدم ثبوت الوجود الذهني لا يحيك جلبة تبنيه
قوله مع انا نعلم قطعا ان للموضوع انضافا المبدء المجهول الخ انكان ما سبق منه اشارة
الى هذا القول من انكار اقتضاء الايجاب وجود الموضوع مطلقا بل المقتضي هو القيام
الانضمامي فالحاصل ح الى هذا التقرير يفضي الى الاشكال في اثبات الوجود الذهني
مع انه ثابت فلا مرد وفيه اشاره الى انه تخصص من غير مخصص وانكان اشارة الى القولين
فهو جهته ان القول الاول يستشكل به الوجود الذهني وهو ظ واما القول الثاني فلا بد فيه
من من التزام ان الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع فلا يثبت الوجود الذهني و
هو ظ واما القول الثاني فلا بد فيه من التزام ان الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع فلا
يثبت الوجود الذهني مع انا نعلم قطعا الخ وهو مبني على ان الايجاب صادق فيما لا وجود
له اصلا لا بنفسه ولا لما هو يصح ان ينتزع منه قوله فلا بد لذلك الاتصاف من نحو ثبوت
الخ قد يقال يمكن ان يكون الامر على ما ذكر من معنى المطابقة على ما نقله رحمه الله العلي عن بعض
المحققين وفيه انكار   الايجاب الوجه قوله على الوجهين لا يتحقق النسبة
الخارجية التي قال انفا انها معتبره في الخبر الخ لا شبهة في ان صدق الموجبات والسوالب
لا يستدعي وجود الموضوع قطعا مع يلزم ان لا تكون نسبتها خارج لا ما بنفسها ولا لما ينتزع
هي منه تفصيله ان مقصوده رحمة الله الجليل انه لا بد فيها من التزام ان الصدق لا يستدعي

الوجود فلا خارج اصلا وهذا العنيه جار في السوالب التي موضوعاتها معدومات فالعذر لين طرفيه
الخارج بنسبة ثبت لوجودها بل كنفسهما وخارجية النسبة بهذا المعنى لا يستدعي الثبوت اصلا
فمعنى خارجية النسبة كون الطرفين في انفسهما بحيث الربط السلبي والايجابي في الواقع فالمطابق
هو النسبة المعقولة والمطابق تلك النسبة بالنظر اي نفس ذاتها مع قطع النظر عن اللحاظ واقعه
في نفس الامر اي كونها متحلي النسبة غير متعلق بفرض فارض واعتبار معتبر لا يقال لم لم يعتبره فيما
سبق في رد قول المعتزلة لانه اعتبره غاية الامر انه كان على تقدير صدق الايجاب لا يستدعي
وجود الموضوع ولا المحمول فلا يلزم محذور هذا والله اعلم بحال عباده قوله اللهم الا ان يرجع
الى ما نقله قوله اللهم الا ان يرجع الى ما نقله عن بعض المحققين اورد صيغة التمريض لان الشارح
معترض به فلا يصلح بوجها لكلامه اللهم الا ان يقال انما لم يرض به بناء على ان المطابق
والمطابق متغايران ولم يظهر الخراف عن محصله فرجع الى ذكرنا قوله ثم لا يخفى ان ثبوت
الشيء لآخر على اي وجه فرض الخ اعتراض على الشارح بان ما ذكره من السببين لا يجدي نفعا في ثبوت
المعدوم الممتنع واعترض عليه بانه رحمه الله الجليل اشار الى ان في التشبث بالقول الثاني
بوجوب التزام ان الايجاب لا يستدعي الوجود فهذا انكان مبنيا على انه لو استدعاه
لم يتيسر الخلاص عن المحذور وهو لزوم التسلسل في الثبوتات فيرد عليه انه كان مبنيا على
المتقدمتين لا على واحدة منهما ولعل القايل لم يقل بها فلو كان مستدعيا لعلى ليت
بالقول الثاني فلا يلزم محذور وانكان بناء على قول الشارح رحمه الله العلي ولا مخلص منصرف
الى ما سبق من لزوم ثبوت الممتنع ان الشارح رحمه الله صرح في الحاشية ان ذلك
منصرف الى حد الا التسلسل فقط وايضا لا يلايم قوله بل يحمل كلامه على انه لا مخلص الى ما سبق
مقصوده ان الخلاص المنيفق الذي استصعبه لم يتيسر الا بالثبت بنقضه غير صحيح فان طبعه

الا ان قال

الانتساب مطلقا يستدعي الوجود وفيه المحذور عنده فان الوجود الذهني غير كاف
عنده وبعضه يستدعي وجود الموضوع فلم يتيسر الجواب وايضا اوائل الكلام فيفضي الى التسلسل
وثبوت الممتنع بجميع اقتضاء الايجاب وجود الموضوع فان ثبوت المحمول للموضوع
يستدعي ثبوت الموضوع ثم لنا ان ناخذ هذا الثبوت مفهوما محصلا ونفحص عن
انه ثابت او منتف فان كان ثابتا فقد انعقد قضية ضرورية قايلة بان الثبوت ثابت
او منتف والثاني كاذب فيكون ثابتا وهكذا فلا مفر عن الكذب وهو حاصل ما ذكره
من البديهي وهذا المقصود ليس مبنيا على ان يعرف قوله لا مخلص الى الاخير او الى
غيره والحاصل ان الشيان لا يحصل بما الخلاص فكلام الشارح لا يستدعي تحقيق الحق وقد
اجيب بان القايل شارح المقاصد وهو قايل العدم استدعاء الايجاب وجود
الموضوع فصحت الاشارة ولا يخ عن شيء فان القايل وان كان قايلا بالعدم الاستدعاء
بهذا القول لكن الشارح لم يلتزمه فلا غاية عليه رحمه الله العلي وكلامه رحمه الله الجليل يدل
على انه يعيب على الشارح قوله ثم في بعض عباراته شيء اشارة الى انه ليس في مقصوده شيء
وقد اشار اليه بقوله والاولى الخ حاصله انه من تتمة الاعتراض والمعنى انه لا مخلص عن الفساد
وهو لزوم التسلسل الا بترك احدهما فالاعتراض عليهما ثابت هذا على تقدير ان يكون
المخلص مخلصا عن لزوم التسلسل فقط وان جعل منصرفا الى المجموع واللاحق كما هو ظاهر
ما نقل عنه رحمه الله العلي فيمكن ان يكون ايضا تتمة للاعتراض ويمكن ايضا ان يقال ان
الشارح بعد الفراغ عن القدح في المقدمتين اشار الى ان الفساد المنبعث منهما بر
تفع من البين ان ترك احدهما واعلم ان القوم اذا قالوا ان حقيقة الايجاب
ثبوت شيء لاخر مبرهنوا ان هذا تفصيل مفهوم الايجاب بل الايجاب هو الاتحاد

ولكنه عند التفصيل يحل الى هذا التفصيل وهذا المثل ما قالوا ان النسبة الحكمية هي الوقوع واللاوقوع او ان

النسبة واقعة او ليست بواقعة ثم ان الحمل الاشتقاقي حقيقة ثبوت شيء في شيء ولكن الربط الا

يجابي يستدعي ثبوت الموضوع فمن اله عقول عما اراده وان وجه كلامه بان كلامه ليس

مبنيا على ان حقيقة الايجاب غير ثبوت شيء لا جزاء عنه بل مبني كلامه على ان ليس الا

تخصص قاعدة الفرعية بالقيام الانضمامي كما قيل به او بان الايجاب ليس في طبعه

استدعاء الايجاب فان محصله ان ما صدق عليه احدهما هو ما صدق عليه الاخر وهو

لا يستدعي الوجود فلا يخ انه محمل بعيد فاعلم ان فساد التسلسل ساقطة فان الضرورة

التي حكمت بالاستدعاء انما حكمت بان يكون الموضوع موجودا في نفسه او الوجه

ما انتزع منه واذا ثبت الب فب ثابت وثبوته ايضا ثابت ثبوت ب فانه

يجب ينتزع منه الوجود ثم هو نصلح ان يوجد حقيقة محصلة مستقلة ينتزع منه انه ثابت

بثبوت الثبوت لب فاصل ثبوته كاف في تصحيح الانتزاع ولا احتياج الى ان

يثبت هو في نفسه وانا وجوده في المبادي ولو اجمالا فغير كاف ضرورة ان المبادي

العالية موجودة وليس ثبوت الوجود لها باعتبار ان صورة الوجود موجودة فيها

بديهة وهو ظاهر وقد مر في الاشارات اليه وسيجي منه رحمه الله الجليل في شبهة اللزوم

وفرومه ما يادق ما ذكرنا وهذا اظهر من توهم ان هذه الامور اعتبارات فينقطع

التسلسل بانقطاع الاعتبار فاذن ما ذكره الشارح في دفعه نعم يرد على المعتزلة ان اوجبو

الثبوت في نفسه ولا مخلص لهم عنه ان حافظوا على قاعدة الفرعية والاستدعاء وما

يظن ان ثبوت الثبوت عينه فغير صحيح لان الثبوت التعالي وصف الثبوت الاول

فيهما متغايران ضرورة بخلاف وما ذكرنا فافهم الافتراق وانا ثبوت الممتنع في الذهن

او في الخارج

او في الخارج فلا يتصحح المخلص على تقدير ايجاب شريك الباري ممنوع فان الحكم الثبوتي
على الافراد فيلزم ان يكون ثابتة في الذهن او في الخارج وليست موجودة اصلا بديهة
بل الواجب الوجود والحق تعالى عن ان يوجد في الذهن كما يقتضيه القواعد الحكمية وقد
صرح ايضا وانكان على الطبيعة من حيث الانطباق فيلزم ان يكون موجودة منطبقة
عليها في ان تلك الطبيعة ليست منطبقة على شيء لا في الذهن ولا في الخارج
وكونها ملحوظ الذهن من حيث الانطباق لا يفيد لانها ثابتة فليست موصوفة
بالامتناع فالمثبت له شيء والثابت شيء آخر وقاعدة الاستدعاء والفرعية انما
يقتضي ان يكون المثبت له موجودا في مرتبة الاتصاف بديهة وان قيل ان القدر
الضروري هو ان يكون المثبت له موجودا بوجود نفسه او بوجود وجه من وجوه
مع تيسع دايرة الاستنكار على تلك القاعدة فنقول ان الذي بدا لنا الى الآن
يمان ثبوت المثبت له هو ان الشيء لو لم يكن ثابتا لم يكن شيء ثابتا له ولا شبهة
في انه انما يقتضي ان يكون المثبت له ثابتا ثبوتا نفسه ولا شبهة في ان هذه
الاحكام ثابتة للشريك بالذات لا للعنوانات وان سلم فثبوتها لها ماخوذة
على نهج الانطباق لا غير واذا قد انكر فلم يبق في ايدينا ما به يعتقد ما فقد السعب
وبهذا ان اظهر الاستنكال ليس مقتصر على المعتزلة بل على كل من يرى صدق قاعدة
الاستدعاء او الفرعية ومن هيهنا ظهر ايضا ان ما اشتهر ان الطبايع موصوفة
بالكلية وليست موجودة في الخارج فهي في الذهن ليس على ما ينبغي لان الطبايع
الموصوفة بالكلية ليست موجودة اصلا لا في الذهن ولا في الخارج فان الشيء
ما لم يتشخص لم يوجد كما مر من غير مرة فلا يكون المثبت له من حيث انه المثبت له

موجودا او الموجود هو الذي ليس موصوفا بالكلية وان كفى الوجود الذهني ثم المدعى مع ان التشخص
فليكف الوجود الخارجي ونا الفرق وسمي انشاء الله تعالى ما هو الحق في طرف الاتصاف
بالكلية وليسهل الامر حدا الى التزام ان التشخص الذهني ليس بمنع الكلية ومآله انكار ان الوجود
والقيام بالمحل الجزئي ليستتبع التشخص بل ربما يكون الشيء موجودا على صرافة الكلية ولكنه
لقائل ان يقولون لم لم يكف الوجود الخارجي بهذا الوجود والفارق مفقود وقال بعض
اجلة المحققين ان الحكم في الحملة ان بالاتحاد على الثبت سميت حملية بتية وان كان بالاتحاد
بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد سميت حملية غير بتية وهي مساوقة
للشرطية في ثبت شرطيته كيف وبعد حكم فيها بالاتحاد بالفعل على المأخوذ بتقدير
ليست اقول على تسهيل التوقيت او التقييد حتى يكون قد فرض موضوع ثم خص
الحكم عليه بتوقيت او تقييد له بل والحكم عليه الى ان يكون هو الطبيعة الموقتة او المقيدة
بل انما على سبيل التعليق المتمم الوضع الموضوع في تقرير لم يكن بالفعل طبيعة متقررة اصلا
ولعل بين الاعتبار فرقا بديهيا عنه المتقشفون والبتية انما يستدعي الموضوع ووجوده
بالفعل وغير البتية تقرره ووجوده على التقدير لا بالفعل ومن هذا السبيل يدفع الاعضال
في الحمل الايجابي على مفهومات الممتنعات فان للعقل ان يعتبر مفهوم النقيضين
ويحكم بالتناقض بينهما لا على ان يكون بالضرورة هو حقيقة الممتنع اذ كان كل ما يتقرر في
الذهن يحمل عليه انه ممكن بل على ان يتصور المفردات ويضيف بعضها الى بعض فيتمثل
فيه مفهوم اجتماع النقيضين على ان يحمل عليه ذلك العنوان بالحمل الاولي فقط
لانه لم يكن ذلك عنوانا لشيء من الطبايع المتقررة وانما يتعمل العقل ان يقدر على
الفرض البحت انه عنوان لطبيعة باطلة الذات المحجوبة عن التقرر معه التصور والتمثيل

هذا المفهوم

هذا المفهوم ويقدر انه عنوان لماهية ما وان كانت مجهولة على الاطلاق غير متمثلة في ذهن
من الاذهان اصلا يصح الحكم عليه بامتناع الحكم عليه والاخبار عنه مطلقا على سبيل
الايجاب الحملي وقد بلغ في تفصيل ذلك في مواضع مبلغا بذ اغاية الكلام ومنه استبان
ان الحكم لا يستدعي الوجود بالفعل فاندفع الشك الملزوم وجود الممتنع لكن على هذا
التقدير انقلع اصل الوجود الذهني الذي ريم اثباته بهذا المسلك كما ذكره رحمه الله
الجليل في هذا المقام وغيره الا ان يثبت قضايا بتية والخصوم لا يقبلوا صدقها في
موضوعات معدومة فان قلت ان لنا قضايا كذلك فانا اذا تعقلنا مفهوم
المعدوم المطلق ونحوه فقد صدق انها معلومة بالفعل قلنا ان الامتناع لشريك
الباري بالفعل ازلا وابدا مع ان ثبوته تقديري فليكن كذلك ما اوردت لا يقال
ان ثبوت المعلومية ليس متعلقا بتقدير بديهة لان ثبوت الامتناع ايضا كذلك
كما يشهد به الضرورة ثم ان الباعث على القول بالوجود التقديري كونه من جميع
الوجوه المعدوم ومفهوم المطلق ونحوه ايضا كذلك على ما يظهر عند التامل الصافي
مع انا نقول ان افراده ايضا معلومة في القضايا البتية والطبيعة من حيث الانطباق
فيلزم ان يكون لها نحو من الثبوت والجواب ان الافراد معلومات بالعرض
فثبوت المعلومية لها على طريقة الوصف بحال متعلقه وفيه نظر فان كونها معلومة
بالوجه وصف لها بالذات   الى ان الوجود التقديري وجوده كلا
وقد انصرم اصل تلك القاعدة ثم ان العالم باسره حادث والواجب لما
كان عالما من الازل الى الاباد فالمفاهيم معلومة له تعالى من الازل وليست ثابتة
في الازل والجواب فقد اتضح ان هذا المسلك غير تام واما المسلك الآخر وهو التعلق

العلمي بين العاقل والمعدوم المحض غير معقول فلا بد من الثبوت فهو ايضا غير تام لما عرفه
علمت من حديث حدوث العالم وايضا انه قد تقرر ان ذا الوجه في علم الشيء
بالوجه يلتفت اليه بالذات فالتعلق الاتفاقي بين المعدوم المحض الملتفت
قد ثبت فان الافراد في القضايا المحصورة معلومة بالوجه وكذا الطبيعة وكذا الطبيعة
من حيث الانطباق وان لم يكن الحكم الا على الطبيعة مع انه لا وجود لها اصلا واما الوجود
بالوجه فهو ليس وجودا لها وان كفى هذا الوجود فليكف الوجود التقديري وبعد اللتيا
والتي نقول ان الوجود في القوة المدركة لا يلزم اصلا هذا الذي ذكرنا من قصر باعي في هذه
الفنون الرفيعة انثال الباهرة البرهان والحق عند الله والذي اعتقده ليس يليق
بان يذكر في امثال هذا الكتاب قال الشارح وانما ذلك بحسب العبارة وعلى الوجود الذهني
يعني حقيقة الايجاب الاتحاد وما ذكر من انها ثبوت امر لآخر انما هو بحسب العبارة والا
فالمقصود منه او هو على ظاهره على تقدير الوجود الذهني وقد عرفت ان الوجود الذهني
لا يغني برفع الفساد وعلى تقدير ان يكون على ظاهره فتذكر وان المعنى ذلك ليس
الا على كل تقدير سواء كانت الوجود الذهني او لم يثبت قوله قد علمت ان الوجود
الذهني لازم من هذا المعنى ايضا لما عرفت ان ضيعة الربط الايجابي مستدعيه بوجود
الموضوع بلا شبهة فما قيل ان كون حقيقة الايجاب ثبوت شيء لشيء على تقدير
الوجود الذهني واما على تقدير اشتغاله تحقيقه الايجاب في غير موضع قوله هذا الاشكال مشترك
الورود بين المعتزلة وغيرهم من نافي الجعل البسيط والا فلهم ان يقولوا ان اثر الجاعل
نفس الذات ولا يسر المعتزلة فان الذوات انه لعه عندهم والازلية ينافي المقدورية
مع ان هذا الاشكال يورد من نفي الجعل البسيط وعند هذا ظهر سقوط كلام من اجاب

بانا نختار

ما اختار ان المقدور الذات قوله اذ لهم ان يقولوا هذا وارد عليكم فما هو جوابكم فهو
جوابنا يريد ان المقصد بعينها وارد عليكم لكن بعض المتوسطين به بعيد لان في الى
الاول قد ثبت استفاده حدوث الازلية وتحقق شيئية بان الذات غير مجعوله عندك
والجواب الجواب فلا الزام مختصا بنا قوله الا انها ممتنع الوجود في الخارج لانه لو امكن
لكان متصفا بالوجود بالامكان فيلزم امكان التسلسل وتفصيله في المواد الثلث
اورد عليه بانه على هذا يكون مقتضى الدليل بطلان قولهم ان الممتنع نفي محض لا ثبوت
انه لا بطلان تحقق الشيئية بدون الوجود والجواب عنه بان حاصل الدليل لو تحقيق
الذوات بدون الوجود فهي مقدوره لوجه اولا والثاني باطل والاول لا يخلو من ان
يكون المقدور الذوات المخصوصة وهي ازلية او الوجود وهو معدوم او الاتصاف
وهو منفي وهو لا يقبل المقدورية وبطلان التوالي يلزم بطلان المقدم فقد لزم
بطلان الشيئية بدون الوجود نعم انما يلزم بطلان الممتنع نفي محض لو لزم ان الاتصاف
الممتنع ليس نفيا محضا ولا الزام فيه اصلا وهو ظ ومعنى قوله اذ التعلق يستدعي الخ ان
متعلق القدرة يجب ان يكون ثابتا كما يلوح من دلائلهم ايضا والاتصاف ليس
ثابتا فلا يكون متعلق القدرة ولم يرد انه ان متعلقها له نحو من الثبوت فلا يكون
الممتنع ثابتا واجيب عن اهل الكلام بان حاصل الدليل ان المعقول هو تعلق التاثير
بالذات لان الاثر في التاثير الخارجي لا بد من ان يكون موجودا في الخارج والاتصاف
والوجود منتف فيه فلا يصح تعلق التاثير به فلو كانت الذات ازلية كما هو مذهبهم انتفى
تاثير القدرة مع اثباتها ثابتة عندهم وانت قد عرفت ان هذا الدليل يورده من القائلين
بالجعل البسيط وهم فرقة كثيرة فلا يصح ان يكون تقرير الدليل كما ذكره هذا المجيب ثم ما ذكره في

لا يقبل التاثير والوجود معدوم فلا تعلق الايجاد به والاتصاف منفي وهو لا يصلح التاثير وهذا لا يجري على هذا هنا فانا لا نقول بان الاتصاف منفي لا يقبل التاثير فقد افترقا عنهم وقوله الا ان نقول الخ انما هو دخل على الدليل لا على الاشتراك وقد اورده الشيخ قوله اقول الماهية متصفة في الذهن بالوجود في الخارج الخ لا يخفى ما فيه اولا ان الذهن ليس ظرف الوجود في الخارج وقد مر مرادا اشارة اليه وسيفصل في مستقبل القول ان شاء الله تعالى وثانيا ان اصل الجواب كان من قبل المعتزلة ان الاتصاف بواسطة القدرة فاورد عليه بان الاتصاف ليس في الخارج فكيف يجعل الماهية ماهية متصفة بالوجود فالجواب عنه ينبغي ان يكون محافظا فيه طريقتهم وهولاء يقولون بالوجود الذهني وثالثا وقد مر منه ان دليلهم يفيد الثبوت في نفسه وهولا علته فظرف الاتصاف سواء كان في الذهن او غيره لا ينفع اصلا ويمكن الجواب عنه رحمة الله بجليل ليس في صدد تصحيح الجواب بل ان يكون الذي ذكره السائل في الجواب غير تام وان كان في نفسه غير صحيح على مذهبهم كما ذكره والاصح ان الاتصاف في نفس الامر لان معروض الوجود الماهية من حيث هي وزيادة في التصور معناه انه ليس من الانضمامية كالسواد ولا هو مما يعرض الماهية بشرط الوجود وتحقيق هذا المقام على الاشباع سياتي ان شاء الله

قوله واما جواب السائل فظاهره اشارة الى ان جوابه صحيح بارجاعه الى ما ذكره رحمة الله بجليل او الى ما ذكرنا وهو لا يناسب بما ذكره رحمة الله التصور والجنة كناية عنه قوله على انا ننقل الكلام الى تلك الحيثية الخ لانا نقول انا ننقل الكلام الى الاتصاف بالوجود الخارجي في الذهن ليس في الذهن والا لتاخر عن الوجود في الذهن وهو ظاهر فان اتصاف الذهن بالوجود الخارجي ليس متاخرا عن وجوده في ذهن اخر لانا ننقل الكلام الى اوائل الادلة لانه يسعى منه رحمة الله بجليل ما يقتضي به دفعه اشباعا على انه يمكن ان يقال به انه جرى على طريقة المعترض بانه سلمنا ما ذكرت لكنه لا فائدة فيه قوله اما الاول فلان الذات ثابتة في الازل مستغنية عن المؤثر وعلى هذا لا فرق بين تعبير السائل وتعبير غيره الا بان اطلق المؤثر

ثم لان نقول

مع انه ان يقول اريد بالمؤثر القادر فيئول الى ما ذكره الشارح والصواب ثابتة في العدم كما وقع

في شرح الاصفهاني وفي بعض الشروح ايضا قال الشارح ما اولا فلانه على هذا التقدير يلغو ذكر اثبات

القدرة لانه لو كان دخيلا محمد حليه في الشق الاول الشارحين لم يبنوا عليه فانهم بنوا على ان الثبوت

في الازل عندهم يورث الاستغناء او في الشق الثاني وهو ايضا غير صحيح فان الحال لا يقبل التاثير

عندهم سواء كان التاثير القادر او غيره فهم وان ادخلوا المقدورية في تاثيره هذا الشق لكنه لا وجه له

هكذا قيل وهو الاقرب هذا ورد عليه بانه يجوز ان يكون المراد من قوله ثابتة في الازل انها ثابتة

فيه ازلا وارد بالمؤثر المختار فتاثيره لا يكون الا بالقدرة والاولى ان يقال اريد بالمؤثر القادر

واجيب عنه بانه مشتمل على التكلف ومع هذا القول قوله الذات ثابتة في حال العدم ازلا مستغنية

عن المؤثر المختار عندهم مشتمل على لغو هو قيد المختار لان الذوات عندهم ثابتة في الازل مستغنية

عن المؤثر مطلقا بل يلزم الاستدراك آخر وهو ذكر الازلية وكلام الشارح حيث فاته ذكر القدرة

يصير لغوا في معنى معتبر على الظاهر وبعد ما وجهت كلامه به يصير اللغو في تقريره اريد واسب يسلم

ثابتة لان حاصل كلام المعترض ان قوله ثابتة مقيد بالازلية وعندهم متعلق به فقط او مع

الاستغناء فيئول الى ان الازلي مناف للمقدورية وهذا بعينه ما ذكره الشارح فلكان

اللغو فيه فيعود تقريره الشارح سيان نعم لو اكتفى بحديث التكلف لكان اصوب فان الشارح

ما ادعى الا الاغنية وهي حاصلة فان تقرير الشارحين يحتاج في دفع الاستدراك الواقع

في كلامهم احتياجا بينا الى توجيه لا قرينة عليه الا التصحيح لدفع الاستدراك وهذا كما ترى

واعلم ان المتكلمين ومنهم المعتزلة يرون ان الحدوث او مع غيره محوج الى المؤثر فالكان

ذلك عاما كما يلوح من كلام المصنف في شرح الاشارات فاللغو ثابت على كل تقدير فان

الازلية ينافي الاحتياج الى المؤثر مطلقا ولا خصوصية له بالمقدورية اصلا وان كان مخصوصا بالا

حواشی بالاحداث کما یلوح من کلام الامام الرازی مع تقریر الله لایغو فیریم وتفصیل هذا المقام

فی موضعه قوله ویمکن ان یقال ذکر اثبات القدره الخ لقائل ان یقول ان التسجیل فی الاستغناء

اذ قرفانه یلزم ان یکون الممکنات واجبات وهو ابین فسادا من الاستغناء او قرعن القادر

واوفر خلافا لغوا عنهم ایض فانهم لایرون ذلک ایض وایضا ان الله فی صدد ان تقریر غیره

متضمن للاستدراک فی تعرض المصنف للقدره فانهم بانوا الاستدلال علیها وهو حاصل وما ذکره

انما یصح بوجها لیعرض المصنف لا توجیها لتقریر الشارحین فیکون الشرح غیر مطابق للمتن

لانا نقول ان مقصوده ان الاستغناء عن المؤثر یشترک فی فساده المعتزله وغیرهم

فی الفلاسفة واما الاستغناء عن القدرة فمما له عن قواعد الملیین فیکون ذکرنا اضرح فی

مخالفة قواعدهم المختصة بهم علی ما هو المشهور وانت تعلم ان هذا التسجیل احسن وان

الشارحین بعد تمهید اثبات القدرة مرادا لاستدلال بکذا فالتسجیل فی توهیم ایض

قوله اللهم الا ان یقال هذا الترامی الی ما هو لا یجوز دون تاثیر القدرة فی الازلی قد یقال علیه بانه لاحاجة الیه قال

المصنف ممن یراه الیه فیکون الاستدلال تحقیقا غایة الامر ان المقدمة ممن لی سعنا رحمه الله کمکنک تحقیق المقام

فی موضعه ویمکن ان یقال ان المصنف ان راه لکنه خلاف التحقیق بحیث یقصد الالزام بان

المخالف یکون ذکر القدره لعوارض الواقع وان لم یکن ... رجحه فنقول ان ان هذا التقریر

منزه عن التفوعه صحیح فی الواقع فکما ان التقریر ان حسن والا فهم ادخلوا القدره فی اثبات

الثانی حریا کما قبله الا وبیان التحقیق الحمد لله فقص الی ان هذه المقدمة القدمة مسلمة عنده

قوله وجه للالزام الذی یقال یجوز ان یکون الالزام بان امتناع تاثیر القدرة فی الازلی

مسلم فیما بینها وبینهم وهو یلزم الاستغناء فی الذات التی براهینه عندکم الخ ویشکل هذا غیر

مستنکر ما لوجه ان یقال ان سیاق کلام المقدمة القائلة ان الذات یکون الزاما لکون

ان الالزام

ان الالزامية لازم فانه لا بد من اخذ المقدمة القائلة ان الذات ازلية عندكم ثم وجه التمريض لانا نقول مقصوده الالزامية في الاستغناء عن القادر وتلك المقدمة من لوازم سنة المعدوم وحاصل الدليل انه لو كان شيئا بدون الوجود لكان غير مقدور لان الشيئية بدونه تقتضي الازلية فهي من تتمة المقدم وليست مقدمة اخرى فافهم جدا قال الشارح وانا ثانيا فلانه انما يلزم حجة على منفي الحال كذا اورده السيد قدس سره الشريف في حاشية التجريد ولم يلتفت الى ما ذكره في شرح المواقف والوجود حال لاناميته بدليله ثم نقول لنا في الحال من المعتزلة لان القدرة تاثير لكان ذلك التاثير في الحال لكنه في الحال مع انها منفية عندكم محال ونقول لمثبتها الاحوال عندكم غير مقدورة لانه لا سبيل الى التحقيق فان اوله ثبوت الحال عند المستدل بدخوله ولم يرتض بها ايضا ولا الى الزام فان الخصم نافي الحال او مثبتها وعلى الثاني فلا يصح مع انه لا حال عندك وعلى الاول لا يصح لكان التاثير في الحال اللهم الا ان يقال ان منهم من يرى الحال وينكر الشيئية فنقول ان الوجود حال بدليل يقيمه عليه فلا تقبل التاثير ومنهم من لا يرى الحال وينكر الشيئية ولكنه الخصم يراها فنقول ان التاثير عندك في الحال غير معقول لا يخفى ما فيه من التعسف قال الشارح يعني ان الموجودات متناهية عندهم بالفعل وان كانت غير متناهية لا تنقضي واعلم ان هذا الدليل لا بد الا انها تكون غير متناهية ولو الزم احد ثبوت المعدومات المتناهية لم ينفع هذا الدليل كما لا ينفع الدليل كما لا ينفع الدليل الاول اذا التزم احد ان المعدومات ثوابت لا في الازل قال الشارح وظاهر انهم يمنعون المقدمة الثانية وسندهم ما مر من ان الوجود عندهم هو الوجود الخارجي والثبوت غيره على وتيرة الثبوت الذهني غاية الامر ان الحكماء يسمون كلا النوعين وجودا او ار ادوا انا ارادوا والمعتزلة من لفظ الثبوت حصولا وهم الوجود باي رجحي فح لا يصح منهم

منهم ودعوى البديهة التي يفترهم كيف لو فرضت تهم ايض في اثبات الوجود الذهني نعم انما
ينفع ان يثبت ان الثبوت الآخر مغاير للوجود الخارجي لا يعقل تحققه الا في القوى المدركة
وبدعى فيه البداهة او لورد الاستدلال وكلاهما خرط القتاد ولكن ينبغي ان ينظر في ذلك الثبوت
هل هو امر زايد فلا يصح الاستغناء عن المؤثر او هو عين الثابت فيبطله دلايل زيادة الوجود
وتوحيد الواجب تعالى ثم الاشخاص الخارجية الكائنة هي الاشخاص الثابتة كما هو الظاهر مما نقل
منهم فذلك الثبوت محفوظ فيلزم ان يكون ثابتة بثبوتين فيلزم ان يكون زيد ثابتا بثبوتين
في مرتبة الوجود والا فيلزم ان يزول الثبوت ويتصف بثبوت آخر فيلزم زوال الاولي
وايض لان الضرورة تشهد بخلافه فان تبدل نحو الثبوت مع بقاء الذات مما لا يعقل
وان كانت غيرها فهو مخالف لمذهبهم مع الصح لم يكن المعدومات ثابتة بل اشيا
اخر كثبوت العقلي والكلام في ثبوت زيد قبيل الوجود وبعده وهو حاصل ثم انك
ورتيت ان الذوات الثابتة بذلك المعنى الكائنة عديمة النهاية فلا شبهة
في نفاذ حكم براهين التسلسل ولا مخلص الا بان يقال ان المعدوم الثابت مناط العدد
اوان عدم الترتب يمنع نفاذ احكامها ومع عدم تناهيه حكمه حكم ساير الموجودات
في الاحتياج الى العلة القادرة او الموجبة وانه مغاير للموجودات تشخصها وهذا طور
آخر غير ما يقوله المعتزلة او يقال ان الوجود الخارجي ليس نحوا من الوجوه بل انما هو ذلك
الثبوت وانما ظهر عليه القوة بان ترتب عليه الاحكام للماهيات ولم يكن معروفة من
قبل فالمعدومات الثابتة عين الموجودات ثم ههنا ليس خلق وانما خلق الوصف
كالثبوت الابيض المبغة الصباغ وهذا رعاية ما يفرمن قبلهم وح يرد ايض ان الضرورة
شاهدة بان الاعراض لا انتقال لها مع انحفاظ وجودها والمعدومات الثابتة ثابتة في

نفسها

نفسها فيلزم ان يكون الاعراض قايمة بنفسها والضرورة تشهد بخلافه وايض ان
السواد المعين ما بعد ما عدم يلزم ان يكون منتقلا من محل وهذا المحذور لازم لهم ان تميز
مواده اولى اعلم لحال عباد قال الشارح على انها لو تميز تكون باقي المقدورات مستدركا
يمكن ان يقال ان المص قد احال بطلان مذهبهم الى البديهة حيث قال والتمايز مكابر مقتضى
عقله ح فقصد الشارح الى ان آخر عليهم بان الموجودات متناهية وتناهيها تناهي الثابتات
لان الوجود لا معنى له الا الثبوت فح لا مضايقة فيه ان يكون غير مستدرك فقيل هذا لا
مثل ان ما ذكره بطه بديهية ومع ذلك يستلزم محالا آخر وهو التناهي قال الشارح اقول
يمكن دفع الاستدراك الخ وانت تعلم انه ح يؤول الى التي ما سبق منه في اول الامر فيكون
الكلام اعادة محضة ومنه بعيد عن طور الكتاب قال الشارح فان قيل الاستدراك باق
اذ يكفي ان يقال الخ كفاية لا يورث الاستدراك فيما ذكر فان الاستدراك هو
انه لو حذف من البين مقدمة بقي الآخري منتجة بحالها وههنا ليس كذلك فان
حاصل الدليل ح ان الموجودات متناهية بدلايل يذكر فيما بعد وعدم تناهيها يلزمك
الاحوال لو وجب ان يكون الثوابت متناهية هذا خلف اذ لا فارق ولا مخرج عن شيء الا
ظهر ان يقال ان الموجود المطلق فيكون الدليل ان الثوابت متناهية فهو خلاف
المدعي فلا استدراك واما الاستدراك على ما شرحه الشارح ولا يخفى عليك الا لو كره
اولى فقال قال الشارح لكن المناسب على هذا التقدير ان يقول الخ وذلك لانه ح يكون
دليلا برأسه فيستحق ان يفرد عليحده وايضا ان عطف انحصار الموجود لاجل كونه
دليلا مستقلا يقتضي ان يكون الكل على نظم واحد قال الشارح وكل متميز ثابت له محلا ان
الاول ان قولنا المعدوم متميز قضية موجبة والايجاب يستدعي ثبوت المثبت له واذا قد

بطل الوجود الذهني فهو في الخارج وح لا تخلو الكلام من غش استدراك فان كون المعدوم
معلوما ومرادا ومقدورا الصح ايجاب فينبغي ان يق ان هذه ايجابات الخ والتدرج
من المعلومية والمقدورية الى التميز ثم اثبات الشيئية منه لا يخ عن بطول الهم الا ان يقال
ان التميز صفة يستلزم تميز احد المتمايزين عن الاخر فيثبت الجملة بخلاف المعلومية والمرادية
ولا يخفى عليك انه اذا ثبت ثبوت بعض لك على بالستدية المقياس الانصافي
كالوجود الذهني والثاني ان نفس التميز له خاصة اقتضاء الثبوت وهو المفهوم صريحا من
نقد المحصل ثم الاظهر ان يق به ان المعدومات الزمانية باسرها معلومات للباري تعالى
فيكون متميزة وانت يعلم ان هذا التقرير غير واف فان المعلومية لا يقتضي التميز فلم
لا يجوز ان يكون الكل امرا واحدا لا تمايز بينها مع انها معلومات وان اريد التميز الذي
اي امتياز الذهن وهو المعلومية فلا فائدة في التدرج منها الى التميز قال الش والجواب باطل
ان يقال ان بتميز المعدومات الخ هذا الجواب بورود مثبت الوجود الذهني وغيره
ولا يصح من الثاني فان التميز الذهني هو الوجود فيه وانت تعلم ما فيه فان التميز الذهني عند
المنكر هو تعلق العلم الشيء دون آخر وتعلقه به مع التفات النفس الى انها متغايران
ـ تجيب بقدر على الحكم على شيء لا يكون ذلك حكما منه على آخر وتعلق العلم عنده لا يقتضي
الوجود عند التعلق البتة فالحاصل انه ان اريد ان المعدومات في نفسها متصف في الخارج
بان بعضها غير الآخر وانه مراد دون آخر فلا نم ذلك وان اريد ان العقل يميز بينها فلا
يقتضي ذلك الوجود لتعلق العلم بالمعدوم وفيه نظر فان العقل المميز حكمه بالتميز صادق
او كاذب وعلى الاول من يلزم ان يكون ثابتا ضرورة ان كون الشيء ممتازا عن الآخر
لا بد ان يكون موجودا اذ لا امتياز في الاعدام الصرفة وعلى الثاني البديهة يكذبه فلا بد من

الثبوت

الثبوت في الذهن اوغيره والاول الظ ثم النقض الذي يوردونه باثبات من ثبت الوجود
الذهني فانه وارد عليهم وقد مر اشاره اليه ولا يبعد ان يقال ان المعدومات الزمانية
اذ هي موجودات في ازمنتها فهذا الوجود كاف للتميز وحكم العقل ولا يفتقر الى وجود
آخر فان العلم يكفي لتعلقه بالمسبوقة وجوده الاستقبالي وبهذا القدر لا لزم التسليم المثبت
الوجود الذهني ومنكره من غير المعتزله وذلك لان الاشخاص الخارجية ليست موجوده في
الذهن وهي متمائزه في انفسها وهي معلومات ويتعقب البيانان ان الواجب تعالى
عالم والعالم حادث واما المعدومات الصرفة كالعنقاء وشريك الباري تعالى عنه
فالنقض وارد اليه ولو قالوا من اول الامر ان المعدومات الزمانية متميزه بعضها عن
بعض بديهة ليسلموا عن النقض فان لهم ان يقولوا ان الاثبات لا امتياز له اصلا
في نفسه وان بني الدليل على اقتضاء الايجاب الوجود فلا تيسر الاستنقاض بالمعدومات
المنتفية فانه وارد عليهم ولا ينفع اثبات الوجود الذهني بل لابد من الاصيال بما قد سمعته
قوله فلا يصلح المذكور في معرض السند للسند بل المنع الصغير لايق فان كون الامكان
ثبوتيا بهذا المعنى ظ ولكن ثبوته للمعدوم في حيز المنع واعلم ان الظ من كلامهم ان هذا
الاستدلال بموجودية الامكان في الخارج كما هو طور الشيخ ويدل عليه عبارة الشارح العجيب
قال فيما سياتي في هذا الفصل مع كون السيد موجبا وقيل ان قول الشارح لامة من الصادق
غير الثابت ما يصف الثبوتية مع بويد ماذكره رحمه الله الجليل اذ ما سبق اذ ما سبق منه
في اثبات الوجود الذهني ان المراد بالثبوتي ما ليس السلب داخلا فيه ولم يسبق
منه ان اتصاف غير الثابت في الخارج بالصفة الثبوتية فيه محال اصلا وانت تعلم ان
ما سبق منه في الوجود الذهني قد احال على ثبوت المعدوم ومنها قد صرح بانه لا مخلص الا با

لثبت بما قيل ان الصفة الموجودة يستدعي وجود الموضوع ف فيظم الكلام فلاسابه زكاك
ولكن موجودية الامكان مذهب الفلاسفة ولم ينقل عن المتكلم الا عن المعتزلة بذا الال و هو
كيحمل ما ذكره رحمه الله الجليل مح له ان يقول انهم اراد وا ما ذكرنا لا ما ذكرت مح لا نتجه الاستناد
قوله فالاولى ان يقال الامكان اعتباري الخ جواب على حدة و توجيه لكلام المصنف
والاعتبارية بهذا المعني لايخ عن بعد فيما الاولى ان يقال ان الامكان اعتباري فلا يقتضي
ثبوت الموصوف في الخارج فان من الاعتباريات يتصف بها الموصوفات
في الذهن وينافي فيه ما قد مر في اول هذا الفصل فتذكر فان قلت لو لم يتصف بالامكان
في الخارج لكان واجبا او ممتنعا مف فانه يلزم الانقلاب عند الوجود قلنا لانم المنفصلة
فان المعدوم ليس من شانه الاتصاف بالوصف في الخارج فالامكان الكان ثابتا له
فكثبوت الامتناع للمعدومات وعلى التقديرين لا يثبت المدعى فافهم قال الشارح وانتهاها
الامام الحرمين اولا والقاضي ابو بكر الخ واعلم انه قال الامام الرازي في المحصل ان البديهة
حاكمة بان كلما يشير اليه العقل فاما ان يكون له تحقق بوجه ما اولا   هو الموجود والثاني
هو المعدوم وعلى هذا الاواسطة بين القسمين الا ان نفس الموجود والمعدوم بغير ما ذكرنا
فح حصلت الواسطة ويصير البحث لفظيا و قال المص القسمة لكل ما يشير اليه العقل الى ما له
تحقق والى ما ليس له تحقق هو القسمة الى الثابت والمنفي وهم لا يخالفون في ذلك
ولا يثبتون بين النفي والثبوت واسطة لكنهم يقولون ان الموجود اخص من الثابت
والموجود كل ذات له صفة الوجود والمعدوم كل ذات ليس له صفة الوجود والصفة
لا تكون لها ذات لاجرم لا تكون موجودة ولا معدومة ومن هنا ذهبوا الى القول
بالواسطة فانهم يعنون بالذات والشيء كلما يعلم او يخبر عنه بالاستقلال وبما يصفه

كل ما لا يعلم

كل بالا تعليم الا تتعقبه الغير فكل واجب موجود او معدوم والمعدوم يقال على ذات ليس له
صفة الوجود ويجوز ان تكون له غير تلك الصفة كصفات الاجناس عند من نفيها
للمعدومات والجدالذي اورده كحنبل عندهم بذلك والحق ان الخلاف في هذه
المسئلة راجع الى تفسير هذه الالفاظ وقيل ان الكلام المصنف هنا اشارة الى هذا الذي
ذكره حاصله ان تنزع اولئك معنا انما هو في التفسير سواء كان هذا النزاع لا يقابا
بعلوم البرهانية او لا وليس نزاعهم في المعنى حتى يرد عليهم انكار الضرورة كيف وهو
لا عقلاء عارفون بالعلوم الدقيقة وربما تستبعد ان تكون في كلام المصنف اشارة الى
رد ما ذكره الامام الرازي ويستغرب ولم يورد المصنف هنا ما يزيد على كلام المصنف وما ذكره في
ما ذكره في نقد المحصل لا يزول الا الى ما ذكره الامام فانظر ثم انه لو كان مرادهم ذلك فما
الحاجة الى الاستدلال وما معنى الرد عليهم اذ ثبوت الحال بهذا المعنى لا يمكن المنازعة
فيها فانظر انهم ما اكتفوا في الحال بهذا القدر بل زعموا ان بعض الاشياء ليس موجودا
ولا معدوما كما يظهر من دلائلهم ومن حسبوا انها من الصفات لا من الذوات
ولا يبعد ان يقال ان الموجود ما له الوجود وهو واضح والمعدوم ما لا يكون موجودا ولا يكون
الاثار متفرعة عليه وذلك لانهم ما ارادوا اهل اللغة انهم لا يكادون يطلقون على مثل النجم والحركات
والوحدة وان فات حتى ان السح لم يكن يرى الا عدادا معدومة بل قال انها موجودات
مع انها امور اعتبارية نعم ان المعدوم ما لا يكون بحيث يترتب عليه الاثار الخارجية وذلك
مثل العنقاء فقد ثبت الواسطة ثم ان ذلك ليس بواضح فان كل ما يرى يترتب عليه
الاثار كالاضافات والاجناس الفصول يجوز ان تكون موجودة ولذلك نزاعهم
قاطبة بدون اتصاف الماهيات بصفات ثم يفحصون وجودها وعدمها فلا بد من

الدليل على ان في عالم الواقع اشياء ثابتة متصفة بالوجود ولا هي كالعنقاء ولا يجدي البديهة
فان المحمولات الثبوتية يجوز ان يكون موجودات بوجود الموضوع من الواقع كما هو سنة الاجزاء
المحمولة وقد ذهب بعض المتأخرين في ما مر من الشرح الى ان الحمل يعود الى ان المحمول موجود
متحد مع الموضوع فيحتاج الى الدليل قطعا ثم ان ذلك الدليل ليس الا صفة للوجود اي وليست
موجودة فلا بد من ان يكون الموجود ذاتا والمعدوم ما لا يترتب عليه الآثار وهو في الاكثر ذوات
معدومة وان كان صفات المعدوم ايضا كذلك ولذلك فسر المص المعدوم بالذات عنوانه
التقرير صحيح غاية الامر انه اخص فان اخذ بهذا العنوان لم يحتج الى الاستدلال وان اخذ بعنوان
ذكرناه يمكن ان يحتاج الى الاستدلال او البتة مع ان ما ذكره ايضا محتاج الى مزيد تحقيق وذلك
لان الصفات الانتزاعية يجوز ان يكون ذوات موجودات والرادون اذ لم يفطنوا لمرامهم
فاوردوا ما اوردوا والعم كلام المص في هذا الكتاب يأبى ان يكون اشارة اليه مخرج الحاصل ان
الصفات التي سميتموها انتزاعية سموها احوالا وعددا في ان في عالم الواقع اشياء كذلك ثم
اذ هي لا يقبل الوجود فلا يصلح ان يتعلق بها الايجاد فالمخلوق انما هو بالاتصاف فانهم زادوا ان
الاتصاف ثابتة بالوجود بالجاعل وح خرج كلامهم من الابهام وربما فسر وما يكون تحققه بالتبع
وحاصله ان يكون الجزء واسطة في عروضه التحقيق ويرد عليه ان الوجود حال عندهم فيلزم ان يكون
الوجود قائما بالوجود اولا وبتبعيته ثانيا وبالعرض وهو غير معقول ولو اعتبر التغاير بين نفسه
لا يكون واسطة في العروض فان العارض فيهما ليس معدودا والجواب ان الوجود
صفة انتزاعية اليه فيكون عارضا للماهية اولا وبه ثانيا وبالعرض وليس الواسطة
في العروض الا ان الاحتياج الى الواسطة في نفس الامر والية بعلاقة بينه وبين الواسطة وبهذا
بهذا المعنى حاصل فالوجود له اعتباران اعتبار في العارض واعتبار في مرتبة المعروض وان التزم

بلزوم التسلسل فيجاب بانه منقطع بانقطاع الاعتبار في مرتبة المعروض وان التزم نعم يرد
الاشكال في الصفات السلبية كالعمى ونحوها فانها ليست باحوال مع ان الحد متحقق فيها
والقول بانها معدومات دون الصفات الاخر تحكم اللهم الا ان يقال ان فيها سلب
القيام لا قيام السلب وهذا انما يتاتى ان اورد بالسلوب وان اورد بالصفات
العدمية لم يصح وهذا الايراد مقصودنا الاصلي وهو ان القول بحال الهاذية وانه
ليس مستند عليه لا يليق بالخوض في العلوم البرهانية قوله ليس لقولهم لموجود فايده احترازية
الخ لقائل ان يقول احترز به عن صفات المعدوم وقولهم لا موجود احتراز عن الا
عراض ولا معدومة عن الاعراض المعدومة كالصفات المعدوم وقولهم لا موجودة
احتراز عن الاعراض ولا معدومة عن الاعراض المعدومة كالصفات السلبية واغناء
القيد الاخير عن السابق غير ضار فان الفصل الاخير يغني عن القيود الاخر والجواب
ان مقصوده انه لو قيل صفة ليست موجودة ومعدومة لحوفظ قواعد التعريف ولم
يقصد به الاحتراز عن الصفات المعدومة بحيث لم يحصل الا به فهو تحقيق ان الحال
ما هو من صفات الموجود والموجود قيد زايد لا ينبغي ان يقصد به الاحتراز مقصودا
او ابيا كما هو الشان في تعريفات اصطلاحية وهو حسن لا يخفى قال الشارح والا لكان
له وجود زايد على ماهيته الخ لقائل ان يقول ان وجود الوجود عينه فهو موجود بنفسه
كالواجب تعالى الا ان ذاته المقدسة ذات ليس فيها جهة من النقصان فيكون
موجوده بنفسها غير منفقرة الى شيء يجعلها موجودة بخلاف وجود الممكنات
فانها موجودات بايجاد الغير ومنباه على الجعل البسيط فالوجود نفسه من الفاعل والاولى
ان يقال ان الكلام في الوجود المصدري الانتزاعي وهو ليس موجود البته والا لكان زايدا

بديهية فلو كانت صغرى الضامية لتقدمت الماهية على الوجود بالوجود وا البديهة ليستعد كلامه

قال الش واعترض عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسليم للمدعي يمكن ان يدفع بانه اراد انه

لا يرد عليه القسمة المنحصرة الاقسام عند العقل فان الوجود من المعقولات الثانية لا يحتمل ان

يكون موجودا والحاصل انه اختيار شق العدم ولم يشر الى ما ذكره المستدل من امتناع الانصاف

بالنقيض بظهور بطلانه كما هو دابه في هذا الكتاب ح ال الى الجواب الحق ورده

ووجه ايض بان هذا الدليل ان عرض على قانون الاستدلال يصير كذا الوجود موجود

او معدوم او ليس منهما فرد عليه المص ان هذا القسمة الثلاثية غير معقولة لان القسم

الثالث غير محتمل لما عرفت ان الوجود مرادف الثبوت والعدم النفي فكما ان لا

يكون ثابتا ولا منفيا غير معقول فكذا هذا والاولى ان يقال ان هذه القسمة سواء كانت

ثلاثية او لا بان يقال لو لم يكن الوجود حالا كان موجودا او معدوما والثاني تط غير

واردة لا ثباتها على ان لا يكون النفي مرادفا للعدم والثبوت مرادفا للوجود وقد

نفيا الترادف او يقال ان المص قصد دفع ذلك التقرير وبه يندفع التقريرات

الاخر وذلك لان فيه شابيه من تحيل المناقشة بان يقال يجوز ان يكون الاستدلال

ان عرض على قوانين الاستدلال على غير ذلك الطريق قال الش لان ثبوته لنفسه اذ لم

يكن الخ هذا مبني على مذهب القدماء من ان نسبة السالبة بعينها نسبة الموجبة الا انها في

السالبة مقطوعة وح فالسلب لا بد من ان يكون مسبوقا بتصور الايجاب الذي هو نسبة

الشيء الى نفسه مع ان المفهوم من حواشي شرح الشمسية ان نسبة السالبة مخالفة لنسبة الايجاب

وهو معنى بسيط بغير نسبة فيا لاولى لن يقال ان كانت النسبة السلبية بعينها نسبة الايجاب

فالامر ظاهر كما ذكره والا فالنسبة السلبية ايض لا يعقل بين الشيء ونفسه ضرورة ان النسبة يقتضي المغايرة

بين المنتسبين

بين المتنسبين الا الرئيه ولا يكون ذلك ارتفاع النقيضين الخ توضيحه ان النقيضين
في القضايا القضيان اللتان كذا وكذا ولا قضيه اصلا لا في العقل ولا في الصدق فلا يخفى
بما قوله فالاولى ان نقول مفهوم الموجود محمل الخ في الحاشيه انما قال فالاولى لانه يمكن ان
يجاب بان المصرح فيما سبق بان النسبه الاستقافيه بين الشي ونفسه مما يتصور بل
قد يصير بهما للعقلاء ولذلك خص الكلام ههنا بالنسبه التي هي مورد الايجاب والسلب
لكن لما كان الدليل الدال على امتناع تصور النسبة بين الشي ونفسه وهو ان النسبة
لا يعقل الا بين شيئين متغايرين شاملا للاستقافيه ايضا لم يلتفت اليه ورايتنا الاولى
في الجواب ما اوانا انتهب كلماته وفيه شائبه في الخفا لان السيد قدس سره الشريف
ان اراد ان الوجود موجود ايتضمن ثبوت الشي لنفسه موا في زعم السه فلقابل
ان نقول ليس بواجب فان مراده ثبوت نفسه استقافا بخصوصه او الاعم وهو حاصل
فلا يتجه منع التضمن وانما الممنوع بطلان ذلك وهو منع آخر سنورده بعد مع انه لا افتراق
بين الصورتين في البطلان والجواز وكلا منافي ان منع التضمن في غير موضع وهو ثابت
غير مدفوع بما ذكره وان اراد الخصوص او الاعم في زعم السه فهو لا يفهم من عبارته
بل المفهوم منها خلافه ومع ذلك المنع ساقط فان كونه ذا الوجود يتضمن لا
نصاف الشي بنفسه استقافا فقد ثبت الخصوص والاعم مما بقي الا منع بطلانه
وفيه ما قد عرفت فما ذكره لا يصلح الا ولويه وقيل اولا ان السه اراد فيما سبق بالنسبه
الاستقافيه نسبه المستق منه بالمواطاة لا النسبة نفس الوجود الى نفسه بالاستقاق
ويقابل ان نقول ان الامر في ذلك سهل فان تسليم نسبه المستق منه بالمواطاة
تسليم نسبة المبدء بالقيام فانهما في المعاني المستقات متلازمان لا سيما اذا كان

زايدا وقد قال فيما سبق ان النار مافيه الحرارة والممتنع مافيه الامتناع والزوج مافيه الزوجية و
ثانيا بان ما ذكره رحمه الله الجليل يقتضي بطلان ما ذكره السيد فلا يصلح وجه الاولوية بل هو وجه
الصوابية ينبغي ان يبدله بالصواب فوجه الاولوية ان حاصل ما ذكره الشارح منع التضمن و
المستندين ههنا نسبة الموجود الى الوجود وهو نسبة الشي الى ما يغايره وهذا تام لا غبار
عليه فانه ابين الى ذكره رحمه الله الجليل ولا غبار عليه عنده بقي الكلام وظاهر عبارته فانه عبر
بذي الوجود والامر فيه هين فانه يمكن ان يقال انه اي بذي الوجود الموجود وبحوم حوله بما
قيل ان نسبة الوجود الى شي في الحقيقة نسبة الموجود اليه بالمواطاة فلا يلزم نسبة الشي الى
نفسه بل الى ما يغايره الى آخر ما ذكرنا واعلم ان هذا الكلام انما يتاتى اذا لم يكن بين الحمل الا
شتقاقي والمواطاتي في المبدء وتلازما وانطباقه فان المشتقات كالموجود يستلزم
حملها حمل المبادي اشتقاقا ولو اعتبرا عيا فيتم كلام السيد قدس سره الشريف فان مغاياه
انه يتضمن ذلك حمل الشي على نفسه اشتقاقا ولو بعد التحليل ولا يعقل التحليل ههنا اصلا
وان منع فلا شبهة في ان خصوصا حمل احتي في غير الواجب كذلك ولئن نوقش
بالمنع فليغلد من قبيل امرنا قال الشارح وكذا الكلام في قولنا الوجود معدوم فان الفرق
بين المعدوم والعدم ظاهر لعله قصد به تتميم الكلام في المقام والا ان السيد قدس سره الشريف
لم يات بكلام دال على عدم الفرق بينهما بل حمل كلامه ان الوجود معدوم يؤول الى مسلوب
الوجود وهو يتضمن معقولية نسبة الوجود الى نفسه ولا كلام عليه الا ما سيذكر بعد التسليم
قال الشارح سلمنا انه لا فرق بين الموجود والوجود الخ لا يبعد ان يقال ان الموجبة المعدولة
مستلزمة للسالبة الا ان يقال ذلك انما هو فيما اذا كان المرفوع غير الموضوع وهو حكم
بل الاصح ان ذلك في القضايا لا في اطرافها فان السلب لا بد فيه من اخذ التغاير بخلاف

المعدولة

المعدولة فانها لا تحتاج الى تغاير زائد بل يس مع السلب امر مغاير للموضوع فيتحصل
العدول ولا يتحصل السلب والكلام ههنا فيما لا تغاير اعتبارا بين الوجود ونفسه وبه يندفع
قال الشارح وكذا الكلام في قولنا الوجود معدوم فلا يشتد بان يقال انه معدولة بسلبين و
ليست بسالبة السالبة حتى يتجه ما ذكره اولى انه سالبة معدولة فلا يلزم ايضا ما ذكره ويتوجه
عليه مثل ما ذكرنا ان السالبة المعدولة عند تحقق الموضوع مستلزمة للتوجيه المحصلة وعند علامة
للسالبة المحصلة وعلى هذا وقس المعدولة بمعنى جزء النفي او يندفع بما ذكرنا فافهم قال الشارح
سلمنا ذلك لكن لا نم ان النسبة لا تكون الا بين متغايرين الخ ان حمل ظاهره فيكون لما
اختاره بعض المتاخرين الناظرين على هذا الكتاب ان يعقل النسبة ليس ضروريا فانه اتفاقا
ولو كان اعتباريا بل المعنى الواحد مع تكرر الالتفات يكفي في ارتباط النسبة ولكنه مصادم
البديهة وسعى في كلامه رحمه الله الجليل بانه ينبغي تفصيله فلا صلح ان يحمل على المغايرة
الذاتية فالسيد قدس سره الشريف اذا ادعى ان التغاير لا بد منه اراد به المتغاير
الذاتي والا فلقابل ان يقول لن التغاير ههنا متحقق ولو كان اعتباريا فالحاصل انه
ان اريد المتغايرين بالذات فلا نم وجوبه وان اريد الاعم فلا نم انه غير متحقق ههنا فلم
عدم معقولية القضية القائلة الوجود موجود وح يتجه ان السيد قدس سره الشريف لم
فاوقلا عنه بعد ما نقله الشارح فانقلب المغايرة الاعتبارية كافية في تعقل النسبة فليعتبر
بين الوجود ونفسه وح سقط جميع ما ذكره قلت مع تحيار ان الوجود موجود بالذات و
مغايرة له بالاعتبار فلا يلزم الا التسلسل في الاعتباريات ولا الشيء له وانما يلتفت المجيب
الى ذلك لان المقصود بيان احوال الوجود في حد نفسه لا بيان احواله باعتبار المعروض فان
العارض فمقصوده قدس سره الشريف ان توهم ان هذا الجواب اعتراف لمدعي الخصم

ومثله بعيد عن امثال المص الذي هو طور والتحقيق وعلم التدقيق فاسد فان الوجود ان التي على حاله وكذا المجهول وهو انطه فيتضمن ثبوت الشي بنفسه كما عرفت واعتبار التغاير اعتبار امرزايد فيعض الوجود بالنظر الى نفسه لا يصلح ان يقع موضوعا او محمولا فالايرد عليه التقسيم فهذا ثمرة غاية الامرانه يمكن ايراد القسمة باحداث تغاير اعتباري ولكن لا فايده فيه فارج بمنع انه ليس موجودا بل هو موجود بوجود هو نفسه ولم ينظر اليه المصنف لان الشارح ان الحال لا يكون موجودا او لا معدوما ثم قالوا الوجود اي هو نفسه بلا اعتبار امر آخر من الا عتبارات حال فيكون مقتضاه فالاصلح هو الغرض بما هو انطه لا الغرض به ماخوذا مع اعتبار وان لم يكن من الاختراعات فخرج كلام المصنف عن الاهمال على ما توهم ولكن اختيار ان الوجود موجود لا يخلو عن سماجته فانه لا يتصور الا ان يكون عين الماهية فان كل صفة انضمامية يتفرع على صفة ثبوت الموصوف والبديهة ابية عن اتصاف موجود واحد بوجودين بل اكثر والعينية لا يعقل الا ان يكون القول بسيطا فانه لولا الجعل الا المركب فالماهية لو كانت مجعولة في الوجود وهو عين الماهية فلا يتخلل الجعل فيرتفع الامكان بنفسه وهو قدس سره الشريف لا يرى الجعل البسيط فالجواب لا يصلح بعد ما راد تزييف ما احتجوا به من حديث التسمية فالمقصود ان الاصل الذي اورده مخدوش الى ان يثبت بالبرهان وهو حاصل لامرد ولم يقصد تحقيق الحق والدليل عليه انه صرح في مواضع في حاشية التجريد وشرح المواقف ان الوجود معدوم ومعقول ثاني والقايل ان يقول ان هذه الحدسة لا تموه على دليلهم فان الوجود لو كان موجودا لوجود نفسه لكان واجبا فان الواجب ليس الا ما استغنى في الوجود فيكون زايدا على الوجود ولزم التسمية الا ان يمنع بان الوجود العارض اعتباري لما منع قدس سره الشريف مثله في اثبات اعتبارية

الاتصاف

الاتصاف وتفصيل ما مر بعه سيأتي ان شاء الله تعالى في المواد الثلث فالقلب يستحق ان المشتق اذا اخذ لابشرط كان محمولا على المبدا فيكون موجود قطعا لا كموجودية الماهيات بل كموجودية نفس الموجود من قبيل حمل الشيء على نفسه حملا اوليا و ح لا ينتج شيء مما ذكرت قلت ما ذكرت انما هو مما اخترعه رحمه الله الجليل والسيد قدس سره الشريف لا يقول به اصلا وان قال فلا يقع في هذا المقام فان المستدل ما اراد الا موجودية الوجود كموجودية الماهيات الموجودة كيفا كان فهذا الاعتراض على السيد قدس سره الشريف غير منتج قال الشارح والجواب الحق ان الوجود معدوم هذا كلام حق لكن لا يدفع الاستدلال يدفع استدلال الخصم الكان هذا عاه ما ذكرنا فان المعدوم ما لا يكون له الاثار المترتبة عليه او ذات لا يكون لها تحقق ولا شبهة في ان الوجود اذ قد ثبت انه ليس موجودا فلا يكون الاصفر ليس وتميزه وتميزه الا موجودات الاخر من امثال العنقا و شريك الباري ثم هو مما يترتب عليه الاثار ربما سرنا فلو كان معدوما بهذا المعنى يلزم باتصاف الشيء بصفة اي اثنا فيه المحال ضرورة انه يلزم ان وثنا ولا يكون الاثار مترتبة عليه وكلاهما خلف والمقصود من هذا الاستدلال الفحص عن الوجود بانه بل هو كالماهيات الموجودة او كالمعدومات كالعنقاء وهذا ليس بديهيا او نيا كيف ان خصوصهم من منكري الاحوال يحررون ان يكون موجودا كما سمعت فلا غبار عليهم بوجه من الوجوه وانما الطلب في ذلك لدفع ما يتوهم ان الوجود حالية ظاهرة بذلك المعنى فما الحاجة الى الاستدلال قوله اقول هو ايضا غير ممتنع على الطلاقه فان مفهوم اللاممكن العام ممكن عام وعبارة الشارح للتوجيه بان يقال ان المستدل ادعى ان الوجود ليس معدوما والا لزم الاتصاف بالنقيض والثاني باطل والمنع البطلان مستندا بان الاتصاف الاشتقاقي غير ممتنع والاتصاف بالنقيض انما منع فيمنع

في المواطاة وليس بالحق فيه من هذا القبيل فهذه المقدمة ما ادعاه على سبيل التحقيق بل على سبيل
المماشاة لكلامه قال لو ساعدناهم فالمساعدة في غير موضع بالحق فيه وح يكون الحاشية المنقول من
من الشيخ هذا في القضايا المتعارفة واما اذا احدث العقد طبيعية فيمكن اتصاف الشي بنقيضه
هو هو كما قال الحريري ليس هذا تحقيقا للمقام لا توجيها لكلامه لتبيين المراد والاظهر ان يكون
توجيها لكلامه وكيفما كان يندفع عنه ما اورده رحمه الله الجليل اولا بان دعوى الامتناع في
الاتصاف بهو هو وثانيا بانه قد غفل عما ذكر عن قريب وصار الحق بالميل الى ما ذكر الا ان
من علي انه لو سلكنا مسلك التحمل يندفع الاخير فانه فيما قبل سلك مسلك المماشاة
مع الخصم ولا يخفى ما فيه اورد عليه اولا بان اتصاف الشي بنقيضه انما هو في القضايا الطبيعية لا غير
لان النقيضين هما المفهومان لا في القضايا المتعارفة لان الحكم فيها على الافراد فاللازم
ههنا اتصاف فرد احد النقيضين بالاخر ويرجع الى اتصاف الشي بالنقيضين وثانيا بانه
على هذا يكون مدار الجواب على الفرق بين اتصاف الشي بنقيضه في القضايا المتعارفة
والطبيعية لا على الفرق بين اتصاف الشي بنقيضه مواطاة وبين اتصافه به اشتقاقا وانت
تعلم ان الايراد الاول لشبه المناقشة اللفظية ولو بني كلامه على التوسع لا يدفع الشبهة فاسمع ان
اطلاق صدق النقيض على الا على صدق احدهما على افراد الاخر شايع وان سلم انه لا شيوع
فلا مضايقة في التوسع في هذا المقام والايراد الثاني مندفع ايضا فان مقصوده ان اتصاف
الشي بنقيضه اشتقاقا غير ممتنع واما الاتصاف به مواطاة فهو في الحمل المتعارف ممتنع
مطلقا واما الحمل الغير المتعارف فلا امتناع فيه مطلقا بل قد يمتنع وقد لا يمتنع وهذا الكلام
صاف لم ما ذكره رحمه الله الجليل اظهر ويمكن ههنا مناقشة اخرى وهي ان العدم ليس
نقيضا للوجود بل نقيضه اللاوجود وقد مر في حواشي الحاشية في اشتراك الوجود ما يغني عنها ههنا

مع انه ان

مع انه ان يقال ان الشارح جرى مساعدا على كلام المستدل وهو قد جعل العدم نقيض الوجود
فلا غبار على كلام الشارح قوله اقول ما ذكره المصنف السيد لما تيقظ نفسه السيفاني الخ قد تقرر
ان وجود الفرد وهو موجود الطبيعة فيلزم الاتصاف بالنقيض لان الاتصاف انما يلزم
لو كان وجود الصفة بالذات وهو ههنا ممنوع فان الاجسام عرضي للسواد ووجود المعروض
هو وجود العرض لكن بالايجاد بالعرض وجملة الامر ان الاتصاف حقيقة قيام المبدا به قياما
حقيقيا او انتزاعيا او شيء منهما ليس متحققا والا يلزم ان يجتمع النقيضان فيه واعلم
ان الشارح قال ان اتصاف الشيء بالنقيض كاتصاف الوجود بالعدم على تقدير ان
يكون معدوما واقع والدليل عليه قوله فان كل صفة كما هو منطوق كلامه فلا يخفى ما فيه كما ذكره
رحمه الله الجليل وان اراد ان اتصاف الشيء بالنقيض اعم من ان يكون حقيقيا كاتصاف
الوجود بالعدم على على تقدير كونه معدوما او غير حقيقي فان اتصاف الشيء بفرد ما به
اتصاف ههنا ولو بالعرض فان وجود العرض في نفسه هو وجوده لغيره ووجوده في نفسه
هو وجوده العرضي لا حاجة الى هذا الحديث بل لنا ان نقول لن وجود كل شيء وجود غيره
فيانه كما مر منه رحمه الله الجليل وسيجيء منه صرح في مواضع ايضا فبهذا الاعتبار يكون اتصاف
بالنقيض واقع البتة فان كل صفة الخ واذا كان مثل هذا الاتصاف واقعا فيكون اتصاف
الوجود واقعا البتة فلخلص من ذلك المحقق ولكن القياس بدون جامع مع ما فيه من البعد
من عبارته والاقرب ان يقال ان الشارح على منصب المنع فحاصل كلامه ان اتصاف
الشيء بالنقيض لا نسلم امتناعه فان الاتصاف الاشتقاقي على هذا النهج واقع فلا بعد
ان يكون على ذلك النهج بين الوجود والعدم ولا يخفى ما فيه ايضا من ان المستدل لا
يصلح للمستفيد به فانه في الحقيقة لا اتصاف بالنقيض وانما الاتصاف لما يصدق هو عليه

وهذا لا يصح اتصاف الوجود بالعدم وايضاً لا يخرج عن تعدد الانقسام قوله والصواب ان يقول بل هو

واقع فان السواد ليس بأسود الخ فانقلب فقد تقرر عنده رحمه الله الجليل ان العرض والوصفي

متحدان بالذات فالاسود لو اخذ بلا شرط شيء يكون صالحاً لان يحمل على السواد فان

العرض والوصفي متحدان بالذات قلت لعله بني على ما هو المشهور من ان لن الاسود مسمى

ذو سواد ومسمى انشاء الله تعالى ما هو ينبغي تحقيقه في موضعه قوله هو الحكم لا يدعي استحالة مثل

ذلك يعني هولاء العقلاء فيستبعد جداً ان يقولوا باستحالة ما هو الواقع كثيراً فانه لو كان هذا

الاتصاف موجباً للاتصاف بالنقيض لزم اجتماع النقيضين والعقل والكان ما وقع الا يصح

اجتماعهما فلو كان كك لقالوا باستحالته فلا بد من ان يكون قائلين بعدم استحالته بل

نقول هو لازم من مذهبهم فان الحاكي من صدق الوجود وهو لا وجود فيلزم الاتصاف بالنقيض قطعاً

فبعيد كل البعيد ان تصرحوا باستحالته بل نقول ان هذا الاتصاف ليس فيما نحن فيه اصلا

بل غرض الخصم ان الوجود لا يتصف بالعدم اصلا الا انه لا يتصف بما هو معدوم ويقابل ان

يقول ان الاتصاف بالنقيض باي معنى كان لازم للخصم اما الاتصاف الذي ذكره الشارح

فظاهر واما الاتصاف الذي ذكره رحمه الله الجليل من الاتصاف الحقيقي الذي المصدري

فلانه يقول بان الوجود لا موجود فان اريد بالاتصاف الاشتقاقي الاتصاف

فاللاوجود نقيض الوجود والمشتق منه هو اللاموجود محمول عليه وان اريد قيام منه تمام

المعاني المصدري فلان محمولية المشتق يستدعي محمولية المبدا اشتقاق ضرورة ولكن لا يخفى

عليه رحمه الله الجليل بانه في صدد ان هذا الاتصاف الذي ذكره الشارح في غير موضعه ولا طايل

تحته في المقام وهو حاصل ما ذكر الالزام فلا يضره ولا يفيد الشارح اما الاول فلما سمعت واما الثاني

فلانه في صدد تزييف قولهم بان الاتصاف بالنقيض اشتقاقاً غير ممتنع فليمان الوجود

معدوما

معدوما فهذا الالزام يساعدنا هو عليه فيقول فرحبا به فانه اخوي في الالزام وقد نوقش بانه وان
كان لازما لكنهم ما التزموه فانه لو التزموا ذلك لالتزم كونه معدوما فانه اللاموجود ورد عليه بان
المعدوم اخص لما سبق من كلام المص ان المعدوم عندهم ذات والوجود ليس بذات
عندهم وقد يقال ان مثله يمكن ان يقال في مثل الاتصاف الذي ذكره الشارح بان يقال
ان هذا الاتصاف وان كان لازما لهم لكنهم ما سلموه هو المتنازع ولو رد على الرواية لو كان
مرادهم ذلك لما احتاجوا الى هذا الاستدلال على اثبات هذا المعنى وقد نبهنا من قبل ان
تفسير المص تفسير باخص فان صفات المعدوم ما لا تحقق له ولا ما هو يترتب عليه الاثار
اصلا وقد نبهنا ان اثبات تحقق مصداق هذا المعنى يحتاج الى الدليل او التنبيه فعندهم
المعدوم غير اللاموجود قطعا كيف يكون عينه وقد قالوا ان هذا الوجود ليس موجودا بالمعنى
انهم لا يقولوا وانه معدوم فالمعدوم على رايهم امثال العنقاء وطيرا زوكنزه مثلا فالقول بانهم
لا يسلمون اتصاف الوجود باللاوجود او بسلب الموجودية بما ذكر من قولهم بالامعدومية
لا يرجع الى طائل ثم ان ذلك المناقش اورا اي انهم يرون ان الوجود لا موجود وان الاتصاف
بالنقيض ممتنع فكيف يصحح اتصافه بسلب الموجودية الذي نقيضه فهذا الالزام و
ان كان لازما لهم لكنهم لا يسلمونه بخلاف الاتصاف الذي ذكره الشارح فانه مع بطلانه لا شيء
ينافي اثباته بحكم انهم لا يسلمونه ايضا فلا وجه لسلك النسبة اليهم هذا والحق انهم ارادوا بالموجود
ما تحقق وبالمعدوم امثال العنقاء والوصاف فقالوا ان الوجود ليس موجودا ولا معدوما اذ لا
اتصف بالمنافي وهو العدم ومنافاته باعتبار ان الوجود مما يترتب عليه الاثار ويتصف به
الموجود ولو كان معدوما لكان مما لا يترتب عليه الاثار فيلزم اجتماع النقيضين بخلاف
ما اذا قالوا ان الوجود ليس موجودا فانه لا يلزم منه محذور هذا غاية الكلام من قبلهم وح

فقد ظهر حال ما وقع منهم وبهذا المقام فافهم قوله الـ يعني ان الكلي جزء ذهني لم يساويه وذلك اي نقصي

وجوده لم ولا يخفى عليك ما فيه فان الجزء مطلقا يجب ان يتحقق عند تحقق ما هو جزء له فالانسان

مثلا في مرتبة نفسه لو كان مؤلفا من الحيوان والناطق فالانسان الموجود في الخارج هو الحيوان

او الناطق او شيء آخر وعلى التقادير لم يكن الانسان وهذا الا بالقول بانقلاب الماهية الى

اخرى عند اختلاف الوجود ومثله بعيد عن المصنف ولا محمل له صحيحا الا ان يقال معنى الكلي

الطبيعي في الخارج والجزئية مجازية كما قيل ان الذاتيات عند بقاء الطبايع في الخارج محمولا

المنتزعة من نفس الذات فان كان المنتزع من نفسها منتزعا فقط بميزان كل ما يفرض

منتزعا عن الذات يكون عينه او جزءه فهو نوع وان كان مع شيء آخر فهو جزء جنس

ان كان اعم وفصل ان لم يكن كذلك فالتركيب تحوري ويقال له التركيب الذهني

وهو خلاف التحقيق في نفسه وعند المصنف ايضا واشباع الكلام في تحقيقه في موضعه

فالاولى ان يقال ان المستدل قد ادعى ان لا وجود الا للاشخاص ومبناه ان كل موجود

متشخص والكليات ليست متشخصة فهو لم يفرق بين الماهية من حيث هي هي

والماهية الكلية كما يظهر ذلك من تقرير البعض والظاهر ان الشارح ايضا قصده او رد كذلك

فاجاب المصنف بان الماهية الكلية موجودة في الذهن لا غير فان الكلية من العوارض الذهنية

كما هو المشهور وسمى انتزاع ما يتعلق به والمراد والموجود ونفس الماهية من حيث هي هي وو

جودها لا ينافي الشخص بل هي متشخصة ولم يفصل الجواب كما هو دابه بهذا اعلم ان

المستدل ليس يعلم من نفاة الكلي الطبيعي الجواب فحاصل الستدل انهم ان الماهيات التي يقال

لها الذاتيات ليست موجودة في الخارج زعما منهم ان التشخص الكلية لا يعرضان لامر واحد

ولو حصل في الخارج لتشخصت فيكون شيء واحد كليا وجزئيا والفصل بان التشخص عبارة

عن الماهية

عن الماهية ح الشخص بطه وبفصله في بحث الماهية ثم اهي ليست معدومات كعدم العنقاء
واوصافها والا لما كان جزء للاشخاص الموجودة تلك الجزئية التي جزناها من قبيل ما في
الطبايع في الخارج بديهية فيكون احوالا وهو المدعي ثم اعلم ان اطلاق الجزئية باعتبار ان
تلك المفهومات اجزاء في التعبير كما لن الذات والمبدء والاجزاء للمشتقات
مع ان مفهومات المشتقات اخر بمعاني بسايط لا غير لكنها عند التفصيل لا بقدر الذهن في العاد
اخذها بقرا فهو اجزاء المفهوم دون الحقيقة ولذلك اطلقوا العقوم الموجودنها
تسامحاً وح قد تم مقصوده ولا غبار عليه ومن هنا ظهر ان انتساب الحال اليه بالمعنى
الذي ذكرناه يحتاج الى الدليل والتنبيه والمصنف اغار وهذا الدليل بناء على ان عنده
وجود الطبايع قال الشارح فلا بد ان يقوم احدهما بالاخر والا لامتنع ان يحمل منها حقيقة فيلزم
قيام العرض بالعرض ويتجه عليه انه ظاهر ان الاحتياج انما يلزم ان كان التركيب خارجيا
اي يكون الاجزاء موجودة وجودات متمايزة ولا يلزم من الاجزاء المحمولة فانها موجودة
بوجود واحد ولا يتصور فيها الاحتياج ولئن سلم بمعنى ان التركيب لا يحصل الا من
الاجناس والفصول والجنس محتاج في تحصله الى الفصل فلا يلزم الاحتياج انضمامي اصلا
وايضا قايلون بتركيب الجسم من الجواهر الفردة ولا احتياج لبعض الى الاخر اللهم الا ان
يقولوا بدخول الهيئة الاجتماعية فهي كالصورة النوعية او هو دليل جدلي في مقابلة الفلاسفة
وغاية ما يمكن ان يقال ان المستدل لا يرى التركيب الاتحادي لما فيه من السعي على ما ياتي
في فصل الماهية انشاء الله تعالى فالتركيب ان كان على سبيل الحقيقة لكان من اجزاء متمايزة
ولا بد فيه من القيام فيه تفع الدعوى الاول واما الامر الثاني فلا يدفع الا بالامر قال الشارح
لايق ان الهيئة الاجتماعية وهي الجزء الصوري الخ قيل عليه ان دخول الهيئة في ذاتيات السواد

مثلا نقيضي ان لا يكون كديدنا بالجنس والفصل القريبين له كذيدنا فان الحق ان الجزء الصوري
انما هو في المركب الخارجي والجواب ان مقصود العرض ان الهيئة يجوز ان يكون هي
الفصل القريب وما ذكر فصلا قريبا ليس به وبها اعتباران اعتبار كونها ما خوذة
بشرط لا شي فهي جزء صوري واعتبار كونها لا بشرط شي فهي فصل بذا ان وجب ان
يكون الجنس والفصل متحدين مع المادة والصورة وان لم يجوز وان لم يجز كما هو راي
المتاخرين فما ذكره من السواد ماهية موجودة ثم ملفهوما يقوم يقوم بالامر المشترك
والامر المتحصل فيهما ان وخلافي حقيقة يجب ان يكون موجودين بوجودين متغايرين
فيلزم قيام العرض بالعرض فصرح ان بها جزء انا ثا نيا يا بها وبذا النحو لا غبار عليه
قال الشارح ولقايل ان يقول نحو لم يكون الاحتياج بين الجزئين الى ما فيه يظهر ظاهر كان
الاحتياج الذي لا بد منه لا يتركب الحقيقي هو الحلول كما تشهد به البديهة وقد صرح به
وقد ايد ذلك بانه لو كفى الاحتياج الذي ذكره الشارح لزم ان يحصل التركيب بين الحركة
السخونة القائمين بالجسم ضرورة ان قيام السخونة موقوف على قيام الحركة ولا يمكن
ان نناقش فيه بان التركيب الحقيقي لا بد من الاحتياج ولا يلزم منه التركيب بين
الحركة والسخونة ولم يدع ان كلما فيه الاحتياج ففيه التركيب الحقيقي حتى يلزم ما ذكره والجواب
انهم بينوا امتناع التركيب بدون الاحتياج بانه لو صح لجاز ان يحصل الماهية من الانسان
والحجر الموضوع بجنبه والبديهة تشهد بخلافه فمقصود الناظر ان الذي يدل على وجوب
الاحتياج بهذا بيان ان الاحتياج غير الحلول غير كاف قال الشارح فيما لا موجود ان ولا معدومان
الى نوقش فيه بان اللازم مما سبق حالية احدهما الاحالتهما وذلك لانه يحتمل ان يكون
احدهما موجودا والاخر حالا او نقيضا بما يتعلق به قال الشارح واجاب المصنف بانه يجوز قيام

العرض بالعرض

العرض بالعرض قيل ان الاجزاء اذ هي عقلية لا يلزم فيها الاحتياج فلا قيام فهذا الجواب
ليس تحقيقا وانت تعلم ان المستدل ادعى بطلان الثاني بمنعه المصنف وهذا المنع
تحقيقي لا ان يقال انه اراد ان الواضح منع لزوم القيام فهذا الجواب تنزلي الا انه
جدلي واعلم ان حاصل دليله ان ذينك الجزئين ان كانا جزئين لحقيقة السواد
فلا يكونان الا موجودين بوجودين على تقدير الوجود لان التركيب الذهني بدون التركيب
الخارجي غير معقول كما اختاره جمع من المتأخرين فان كانا موجودين بوجودين فيلزم
قيام العرض بالعرض وان كانا معدومين او يكون احدهما معدوما يلزم تقوم الموجود
بالمعدوم فيهما واعلم انهما في المفهوم فقط فهما صفتان لموجود ليستا موجودتين
والا لكان الموجود السواد فيكونان ذاتين له هذا خلف وذلك لان العوارض
لا وجود لها بالاستقلال ولا بوجود المعروض كما سيتضح ان شاء الله تعالى في موضع يليق
به وليستا معدومتين بالمعنى الذي اراده وهو ظاهر وانما تعرضوا لما هو اهم ودفع المنع
المناقشة على التفريع ايضا وذلك بان يقال ان واحدا من الجزئين ان لم يكن موجودا
يلزم تقوم الموجود بما ليس بموجود وهو غير معقول لان التقوم بالمعدوم غير معقول
فحسم الدليل عن شوائب الشبه وهذا وان كان بعيدا لكن يخرج الكلام من الاهمال
كما يراه الجماهير طيه الدليل على ما ذكره المصنف في نقد المحصل فتذكر ولكنه مبني على نفي
التركيب العقلي واعلم ان المصنف   في نقد المحصل ان اصطلاحهم في الجنس والنوع
غير اصطلاح اهل الميزان فانهم يريدون الاعم نوعا والاخص جنسا ويفهم من كلام الشارح
ان الاعم جنس فذلك لانه جزئي على اصطلاح العامة ولم يقصد ان جنسيته كذلك
عندهم او لم يقيد بما ذكر من النقد كما لم يقيده غيره واعلم ايضا ان الشارح الاصفهاني

جعل قوله والكلي ثابت ذهنا ايضا جوابا عن هذا الدليل وقال ان كل واحد منها كلي والكلي
ثابت في الذهن فلا برد وعليه هذه القسمة بحسب الخارج او لا تقبلها ويجب الذين يكون
موجودا في الذهن فلا يكون فانما بالموجود في الخارج فلا يكون حالا واعترض عليه السيد
قدس سره الشريف بان الكلي الثابت في الذهن فقط اذا انتسب الى الخارج كان
معدوما فيه فيكون قابلا للقسمة قطعا انتهى ويرد ايضا ان قيامه بالذهن قيام خارجي
فان الذهن من الموجودات الخارجية ويمكن ان يجاب بان مقصوده انه اذا هو
موجود في الذهن فقط بعدمه في الخارج قطعي فلا يليق ذلك الترديد وان محض
عن الوجود الذهني فليس وجوده فيه وجود الاوصاف في الامر خارجي فان الذهن
بقيام السواد لا يكون اسود فلا يكون حالا فان الحالية لا بد لها من هذا الانصاف ولكن
بقي ان يقال ان المستدل قد ابطل المعدومية بانه يلزم على هذا التقدير يقوم الموجود
بالمعدوم وهو غير مندفع بما ذكره فلا ينفع اختيار انه موجود في الذهن معدوم في الخارج
فبالاصلح ان يقال الحال من حيث الجسمية المستلزمة للكلية في الذهن فقط ليس حالا
في الخارج واما من حيث ذاته فهو متحد في الخارج فلا يلزم شيء مما ذكره المستدل واقتصر
على بعض الكلام الان ذاته كذلك وحرر السيد قدس سره الشريف بان اجزاء الماهيات
الاجناس والفصول من اجزاء عقلية متغايرة جزئية في الذهن فقط وفي الخارج عين النوع
ولا محذور فيه لان جزء الموجود انما يكون مقدما عليه بالوجود حيثما كان جزءا له وح يكون كلام
المص منع الملازمة وبطلان الثاني وتوجيه الشارح حسنه مشتمل على كثير فايدة كما لا يخفى
قال الش وقد علم من جواب الوجه الثاني جواب اخر الج قد عرفت ما فيه وباله
وان حمل كلامه على انها توصف الجزئية في الذهن فقط ولا تحقق انها متمايزين في

الخارج

الخارج فلا يلزم قيام العرض بمباينه لكان من حيث المعنى صوابا وبعيدا من مضامين نظم
كلامه في السياق فافهم قال الش اما او لا فلان بحيا رين الامر المشترك الخ ولا يتجه هذا لان
حينا رفي اصل فان فيه التزام الحالية والبعضية هناك يلزم هناك تقوم الموجود بما ليس
بموجود ومنها لا يلزم الا تقوم ما ليس بموجود بموجود وليس بموجود ولا محذور فيه قال
فلا يلزم قيام العرض بالعرض الخ لم يرد ان هذا المحذور كان لازما وباختياره ما اختاره
يلزم بظهورين الناقض لم يلزمهم الا انه وباتيضمنه لا قيام العرض بل مقصوده ان ايك
في مبانية بعض الدليل وكان التوالي في اصل الدليل قيام العرض بالعرض وتقوم
الموجود بالمعدوم وفي مرتبة البعض انه واذا اختر ناذلك لم يلزم شي من ذلك فلا
محال للنقض قوله اقول يمكن ان يتم قيام العرض بالحال والعكس بل الصفة الخ فيل هذا
السوال على تقدير تحقيق المفاهيم مع المخالفة كما هو مذهب اكثر اهل اللغة فيكون مال
كلام الش ان خصوصه قيام العرض لمنشئه منتف وقيام غيره به او قيامه بغيره ثابت فان المنطوق
هو الخصوصه واصل الحكم والتعليق ثابت كجويس في الابل المعلوفة زكوة وح يتجه ان ذكر
الخصوصه منها جرى في جواب السائل فتفا على حسب ما الرمه فرحيا او توهما حيث التقض
الدليل ودلالة المفهوم المخالف مشروط بما اذا لم يكن ذكر الخصوصه لمطابقة كلام السائل
وتفصيله في لاغيرها الفن وانت تعلم ان مدار كلامه رحمه الله الجليل يمكن ان يكون
على هذا الجواب غير تام في نفسه فان الناقض ان يقول انه وان لم يلزم هذه المحاذير الثلثة
لكنه يلزم محذور آخر وتفصيله ان الحالين المشتركتين في مطلق الحال وامر مخصص لو كان تقومهما
بهما ويكون احدهما حالا والاخر موجود يلزم قيام الحال بالعرض او قيام العرض بحال فان الا
حتياج القيامي لا بد منه للتركيب فالقائم الكائن الموجود يلزم الثاني وان كان الحال يلزم الاول

لايق وجوب الاحتياج انما هو في تركيب الماهية الحقيقية الموجودة لا في مطلق التراكيب
لان له ان يقول لن الوجود مثلا ان تالف من مفهوم الحال وامر فيتعين فالتركيب اجتماعي
كثير كتب العسكر فلا شبهة في انه لم تحصل ماهية هي الوجود بل انما اعتبر اجتماع امرين فلمن يعتبر
كل مفهومين اوليس باجتماعي فهو لا بد من ان يكون احدهما الآخر وفيه الخلف المذكور او يكون
امتزاج مثل امتزاج الجنس مع الفصل في الماهية البسيط وقد عرفت ان بناء كلامهم
على انتفاء التركيب العقلي على انه لا يعقل بان امتزاج الموجود بما ليس بموجود غير معقول
ولئن سلكنا مسلك التنزل نقول ان غاية ما ذكرت ان السوال الذي ذكره رحمه الله
الجليل مدفوع ولا ضير فيه واما ما ذكره ذلك القايل فهو يكون منافه لفظيه منبه على الفهام
يعني بقيد على ان ذلك ضار فان مثله يجري في دليل الخصم فان التركيب عقلي فلا يلزم
الاحتياج لجريان دليلهم فيه وهو ان القيام عبارة عن التبعية في التحيز والعرض او لا يكون
متحيزا فلا يكون ممنوعا التحيز غيره فلا يليق به ان بعض اوليتهم غير جار فيه فلعل التمسك بهذا الدليل
في اثبات الحال ولم يصح عنده الدليل الذي يجري في قيام الصفة بالصفة مطلقا ولم يكن
ذلك مستنده في امتناع قيام العرض بالعرض بل البعض الآخر الذي لا يجري فيه وانت تعلم
انه وان كان هذا مخلصا لهم لكن الادلة اذا ذكروها ولم يرفعوا احدا منها فالكل سواء فيما في
الالزام عليهم نعم لقايل ان يقول ان جريان الدليل ممنوع فان التحيز هو الموجود في الحيز و
التبعية كون الشيء موجودا في التحيز بواسطة تحيز متحيز آخر وهذا المعنى لا يوجد فيما نحن فيه لايق
انهم مصرحون بقيام اجزاء الماهية الخ ولا يخفى عليك حرارته فان انه كان في صدد
دفع النقض من قبلهم فاعترض عليه رحمه الله الجليل بما سمعت واخذ منصب الناقض
فهذا السايل اذ هو بصدد دفع انتقاضه به فهو متصدد لانجائهم عن هذا النقض فله ان يتصدى

يجب

بحيث لا يضر الدليل وهو لا يسر عنه فان ما ذكره لو كان مدار الامتناع قيام الصفة بالصفة
لكان مدار الامتناع قيام العرض بالعرض بل ضرره اياه اظهر لانه صريح كلامه فانه اهدم
اساس الدليل فالاصلح ان يسقط هذا من الكلام البين واكتفى بقوله لا يسلمون امتناع
قيام الصفة الخ قوله واما جريان دليل امتناع قيام العرض الخ فيدل عليه انه اذا انتقض
الدليل فلم يسلم ما بنوه من امتناع قيام العرض بالعرض الذي عليه بد ورجح الدليل عن الفساد
وهذا السائل في صدد دفع النقض فله ان يحافظ وايضا اذا انتقض فالدليل منقوض فلا
كفاية قوله لانا نقول انما اوجبوا قيام اجزاء الماهية الخ لما كان السائل تشبث في عدم امتناع
قيام الصفة بالصفة بما ذكروه في الدليل واعتذر عن جريان الدليل بانه ان صح فهو كلام آخر
على تسليم على امتناع قيام العرض بالعرض وهو لا يضر في هذا المقام فان جريان الدليل
لا يقيد اعترافهم بما يفيده فانهم معترفون بقيام الحال بالحال فكيف بعيد نادرا ولا في
تزييفه كما ذكره ثم لما كان تهيأ لقائل ان يقول ان التشبث المذكور وان اندفع من البين
لكن اعترافهم بقيام الصفة بالصفة به يرتفع النقض بعرض به ثانيا بقوله بقي ان يقال
الخ قوله ولذلك صرحوا بان الحالين الخ لقائل ان يقول مثل ذلك ان الجزئين
محمولان على الموجود فهما صفتان للموجود هو السواد ولذلك كما حالين وقولهم يقومان
بما يقوم به السواد مبناه على انهما محمولان عليه حالين لهما قيام مقامهما كما هو شأن
سائر الاحوال للاعراض ففيه نحو من التوسع قوله بل لا يمكنهم ذلك الا بتكلف وهو
ان الصفة للموجود اعم من ان يكون بالواسط او اعم والدليل عليه انهم حصروا الكائن
في الثلثة للموجود اعم من ان يكون بالواسط او اعم والدليل عليه انهم حصروا الكائن في
الثلثة الموجود المعدوم والحال او الاربعة رابعها المعدوم الثابت ولا شبهة انهم

قائلون بثبوت احوال الاحوال قوله لكن ذلك لا يضر لانه مكابرة لان الدليل او عندهم تام في
امتناع قيام العرض بالعرض وهو بعينه جار في امتناع قيام الصفة بالصفة مطلقا فمنعهم مكابرة
وللقائل ان يقول كونه مكابرة لا يضر القائل فانه في صدد دفع النقض وهو ممكن منه فالاولى
الى ان يق لا يضر لانه اذا انتقض هذا الدليل انتقض ان يقال الخ دليلهم على ثبوت الحال
لكونه مبنيا عليه كما ذكرنا قوله فالاظهر في جواب النقض ان يقال الخ قال في الحاشية وانما قلنا
فالاظهر لانه يمكن حمل كلام الشارح عليه وقد تعرفت ما فيه فتذكر قال الشارح ولا يمكن نقل الكلام الى
مفهوم الحال فقد يتوهم عليه ان بعض المفاهيم تحمل على نفسه حملا متعارفا وما نحن فيه ومن هذا القبيل
فان مفهوم الحال موجود او معدوم وهما باطلان فتعين الا يكون حالا ولهم ان يقولوا ان
الحمل بطريقهم فان ذلك انما هو في غير مفهوم الحال واما نفسه فهي حال بالحمل الاولي ولا يخفى
عليك ما فيه فان كل مفهوم اذا انتسب الى الآخر فهو محمول عليه حملا متعارفا او نقيضه
ومفهوم الحال اذا لم يصدق عليه الموجود يصدق نقيضه وهو اللاموجود فقد لزم ان يكون
فرد النقيض الا ان يقولوا انه معدوم ولا يخفى ما فيه من التعسف فبالاولى ان يقال انه و
ان كان فرد النقيض لكن لا يحتاج الى امر مخصص بل فرديته فردية الافراد النوعية للماهيات النوعية
فالافتراق بالاعتبار وهو مبنى كلام الشارح ومثاله الوجود وبالنسبة اليه نفسه اذا كان موجودا
في الذهن قال الشارح وانه معدوم فاي مفسدة يلزمنا لو قالوا ان الحال صفة لموجود اعم من
ان يكون صفة له بالذات او بالواسطة فالزام المعدومية ضار الشارح وان لم يقولوا به فمعنى
المعدوم فانه كان ذات له العدم كما ذكره المص في نقد المحصل ولا يكون احوال الاحوال
معدومة ولكان ما فسر به المعدوم وهو محل العنقاء اي ما لا يترتب عليه الآثار في الخارج
فالزام كون احوال التي احوال معدومة يحتاج الى امر جلي وجدانه لا يخلو عن كلفة فيها صعوبة

فبالاولى

فيالاولى ان يقول هو حال ولا يلزم ان يكون كما مر اذ معدوم وما بحدا انتقاص الدليل في الكفا

قوله لا يخفى انه على القدير تركيبه من المعدوم الخ لا يخفى انهم لم يريدوا بالمعدوم ما تعارفنا

واجلى البديهيات انما فيما تعارفنا به لا في غيره وبغفلته لكن المعدوم عندهم اخص

مما رفه فلا منافاة في ان يحصل من هذا الاخص ومفهوم او مفهوم لا يكون موجودا

ولا معدوما هذا والحق انهم ارادوا بالمعدوم وما ذكره المص فلا يصح هذا الاعتذار فان الوجود

حدوث ليست موجودة مع مفهوم آخر وهو الكان ذاتا فالمجموع لا يكون الا ذاتا وان

لم يكن ذاتا فهو موجود فيلزم ان يكون عبارة عن ذاتين هما موجود معدوم فلا يكون

حالا او معدوم فهو عبارة عن ذاتين معدومتين فلا يكون حالا ايضا فيكون حالا البتة

فينقل الكلام اليه فانه يتقوم بالمعدوم غير نافع اصلا وان اراد ما ذكرنا فلا مرية فان الجزء

الآخر الكان موجودا فيكون الوجود مثلا عبارة عن موجودة وما ليس موجودا ولا كذا وهذه

فلا حالية ضرورة وان كان معدوما فكذلك فلا بد من ان يكون حالا فينقل الكلام اليه وان

الضرورة شاهدة بانه من المجموع لا يحصل الحالية فان الحال كما يظهر من كلامهم الا وصاف

الانتزاعية والمؤلف من العنقاء ووصف انتزاعي لا يكون وصفا انتزاعيا البتة

فما يتقوم بالمعدوم لا يصلح كلامهم فافهم قوله واما تجويز بعضهم كون الحال متقوما بالموجود الخ لا

يخفى ما فيه فان مقتضى الضرورة كما ان الموجود لا يتقوم بالمعدوم وان انعدام الجزء

يلزم انعدام الكل كذلك مقتضاها ان وجود الجزء يلزم وجود الجزء الثانية فلا يصح

تقوم الموجود بالحال والقياس على الوجود الذهني غير صحيح فان الاجزاء الذهنية

ان كانت معدومة في الخارج فلا تقوم اصلا والا فلا مساس واما الثبوت يعني الذي

يقول به المعتزلة فغير كاف فانه راسا فقط والذي ارى توجيها لكلامهم انهم لا يريدون

وجود الصنايع كما هو راي اكثر المتكلمين والاحوال عندهم العوارض الاعتبارية التي ليس لها
المتفلسفة الامور الانتزاعية وانما تقوم الموجود بالاحوال مثل تقوم الموجودات بالاجناس
والفصول عندنا في الطبايع في الخارج فلا مضايقة في تقوم الموجود بالاحوال واما المعدوم
فلا يتقوم به الحال اصلا كما سمعت او القول انهم لا ينكرون وجودها في الخارج لكنهم انما يقولون
بكلية الطبايع من حيث انها كلية ولكن الامر وانهم لايخ عن صعوبة فان حاصل الدليل
ان اللونية والقابلية الكليتين باعتبار متميز والا قام العرض بالعرض فلا معدوم متميز
والا تقوم الموجود بالمعدوم فهما الموجودتان ولا معدوميتان فيتقوم السواد من نفسها
لا من حيث الكلية ح يمنع لزوم قيام العرض بالعرض بان الاجزاء محمولة فلا يجب القيام
ويجاب بان التركيب الذهني يلزم التركيب الخارجي وهذا ان اهم الكلام في هذا
المقام وان وجه بان الجنس يصلح ان يوخذ مادة وان كان التركيب عقليا فقط
فيرد ان القيام ح مم هم مرادهما معدومتان ويجاب بان المعدوم الصفة وهما
بالكلية لا يخرجان عن الصفة وفيه ما فيه ثم انه لا يلزم التقوم من ذاتيها لجواب بان ذلك
على تقدير تسليم التقوم ولو سلكنا مسلكا سلكناه في تحقيق مفهوم المعدوم عندهم
من ان المعدوم يريدون به امثال انتفاء لكان لكلامهم وجه وبالجملة ان هذا التوجيه
يخرج كلامهم عن الاهمال والتخبيل غور فان قيل على ما ذكرتم لا يتم ابطال تركيب السواد
من المعدوم الخ على ما ذكرنا من محل كلامهم يتضح اتضاحا بينا ان ما ذكروه يتم واما التركيب
باعتبار الثبوت العيني للمعدوم فلا يصح لان المعدوم له ثبوت حالة العدم وهو لا يصلح
التركيب الموجود منه فذلك الثبوت ان كان محفوظا في حالة الوجود فهو كالخلط
الثبوت في الموجود الذي كان معدوما فتركبه كالتركيب من الموجودات فلا

تركيب

تركيب من المعدوم اصلا ومقصودهم ان السواد الموجود لا يتقوم بالمعدوم من حيث انه
معدوم واما اذا كان موجودا فلا مضايقة فيه واما الحال فلو ثبوت عيني مع الموجود لانه
صفة فلم محو من الكائنية فيصلح ان يكون مقوما للموجود فافهم هذا على القاعدة على ما ذكره
سابقا وان اراد فيما سبق ان الحال لها ثبوت ثبوت المعدوم فلا يبقى تركيب
الموجود قوله لا يقال المعدوم عندهم ثابت الخ بغير ان مدار الابطال ليس ما زعمت
حتى يرد ما اوردت بل مداره على ان المعدوم ذات ليس لها تحقق والسواد صفة
لا يعقل تقومها بالذات وضعفه ظاهر فان الموجود عندهم الصفات فلو كان
المراد بالذاتية عندهم ما ينافي صفة السواد لم يكن موجودا وهذا ظاهر البطلان وان وجه
السوال بان المعدوم عندهم الذات والصفة التي لا تتعلق بالذات اصلا لان السواد
موجود فلا تتقوم بالذات التي تحقق لها اصلا وان كان لها ثبوت عيني حالة
العدم لا تجه واندفع ما سبق وارده وانه فع الصما ذكرنا واما الحال فلها ثبوت في الوجود
قوله لانا نقول المراد بالذات ههنا ما يستعمل بالمفهومية لم يرد به ما يتعارف به
في تحصيل معاني الحروف بل اريد ان الذات ما لا يكون له تحقق اصلا ولكن انما
يعقل وصفا لغيره قوله قلنا لعلهم يحيلوا ان الحال لكونها عارية الخ لا يخفى ما فيه فان
الكلام السابق كان على التحقيق ولذلك احال الى البديهة واذا كان
من التخييل العجيب فلا توجيه لكلامهم وطلب التوجيه منهم بين امتناع التركيب من
المعدوم مع كونه ثابتا وتجويز تركيبه من الاحوال مع كونها ايضا ثابتة على حاله والصواب
ان مثل هذا التخييل ممكن من قبيل الشبه بان يقال المعدوم من حيث الانضمام الى
الحال ادرك حالية فما بال انكر على الشبه ولم ينكر على نفسه والجواب عليه ان مقصوده

اخراج كلهم على وجه يقرب من الطبع والكان باطلا في نفسه وباد كره الشارح العد فان باد كره

رحمه الله الجليل امثالا قد وجد عندهم وعند غيرهم فان الجواهر الفردية ليست متقدرة مع

ان بالانضمام حصل القدر والوحدات نفسها ليست بالكمية مع ان بانضمامها يحصل

الكمية الانفصالية بخلاف العدم فان عدم الاجزاء سرى الى الكل ثم اورد انه لا يخ من ان

يجعل الحالية ضدا للوجود والعدم او لا يجعل فعلى الاول لا يجوز تركيب الموجود من الحال

وعلى الثاني يجوز تركيب الحال من المعدوم ولا يبعد ان يقال ان الحالية ضد الطرفين

لكن مقصوده انهم وجدوا البعض الاسماء مساعد عن الطرفين يحصل منه احد الطرفين

او عن شيء آخر فيحصل منه ذلك الشيء كما في الوحدات والاحوال لما كانت غير متباعدة

عن الوجود فلا مضايقة من ان يحصل منها الوجود اما العدم فلعلهم زعموا انه

من قبيل ما لا يحصل منه الموجود كالاسود لا يحصل منه الشفاف ولا الابيض وذلك

الضرورة ان انعدام الكل عند انعدام الجزء وذلك لما وجدوا ان الاحوال معهودات

بلونيه وبانيه للموجودات بخلاف المعدوم وح يندفع ان فساده ابين فان

كثيرا ما يتصف الجزء بالصفة الكل وبضده وان قوله بخلاف المعدوم فانه الصالح

داخل تحت التحصيل ولا يلائم قوله سرايه عدم الجزء الى الكل فانه احاله فيما سبق الى البد

به ان قوله والمعتد بمقدار معين الخ فانه ايض ضد للاكثر مع انه جزءه ولكن هذا الكلام

عن العسف ولكنه لا يخر كما ل وليس الغرض تصحيح مذهبهم الخ ويمكن ايضا ان يقال ان

الحالية ليست ضدا لهما ولكن مبنى التحصيل الذي رحمه الجليل على ان المتصف بصفة

لا يجوز ان يصير جزءا للخالي منها ولا للمتصف بضده لكن الخالي عن طرفي التضاد

يجوز ان يكون جزءا لهما وعلى هذا لا يجوز ان يكون بصر المعدوم الذي هو متصف

بالعدم

العدم جزء الحال التي هي حالية عن الوجود والعدم لكنها يجوز ان يصير جزء من الموجود وليس بناؤه على مجرد ان المتصف بصفة لا يجوز ان يصير جزء للمتصف بضدها حتى يلزم ان يجوز جزئية المعدوم للموجود على تقدير عدم ضدية الحالية كما ذكره ولكن يرد ان الحالية ضد الوجود والعدم ايضا فلا كفاية **قوله** فان طلب لا شناعة في القول بتركب الحال من المعدوم الخ قيل هو مندفع بما ذكره من لزوم انعدام الكل عند انعدام الاجزاء والجواب ان مقصود رحمه الله الجليل انه لما بني الكلام على التخييل فلم لم يبين كلام الشارح عليه بان يقال ان المعدوم له نحو من الثبوت فيكفي لتقوم الحال التي لها ايضا نحو من الثبوت حتى لا يلزم ارتكاب امر شنيع او نقل ان حاصل السؤال الا شناعة في تركب الحال من المعدوم الثابت فلم لم يبين كلام الشارح عليه حتى لا يلزم ارتكاب امر شنيع وظاهر انه اذا كان التركيب بحسب الثبوت لا يلزم كون الكل غير متعدم بانعدام الجزء ولا يحتاج ما فيه فان المقدمة القائلة الكل ينعدم بانعدام الجزء مسلمة ام لا وعلى الاول يلزم قطعا بطلان هذا السؤال وعلى الثاني فلا يصح ما ذكره سابق ثم اعلم انه ان اراد بالشناعة في تركيب الحال والمعدوم بحسب الثبوت الذي في مرتبة العدم لا في مرتبة الحالية فلا يندفع الترتيب اصلا وان اراد ان ذلك الثبوت محفوظ في مرتبة الحالية ايضا فله وجه لكن الموجود ايضا يمكن ان يتالف من المعدوم بهذا الوجه فلا يكون الكلام مبنيا على التخييل وكلامه دال عليه لانهم يقولون بتميد الموجود فلم يتم دليلهم على بطلان تركيب السواد الموجود من المعدوم قال الاول فلا يعالم ان كل مفهومين الخ الطل الامام الرازي في المحصل اسند اشغال المصنف انه ليس لو اورد عليهم لانهم يقولون المثلان ذاتان يفهم منهما معنى واحد او المختلفان ذاتان لا يفهم معنى واحد منهما والحال ليست بذات

ولا توصف بالتماثل والاختلاف سانه ان الذات يسي ما يدرك بالانفراد واحال يدرك
بالانفراد فكيف يكون المدرك من كل حال هو المدرك من حال اخرا اذا كان كل حال يدرك
مع شيء اخر المدرك ليس بمدرك بالانفراد حتى يحكم بان المدرك من احدهما هو المدرك من
الاخر وحاد ليس واسم فلم كل امرين يشير اليها انفعل فاما ان يكون التصور واحدا او لا
يكون والحال ليس بامر يشير الفعل اليه اشارة لا يكون غيره معه على هذا ينبغي ان تفسير المتن
بما ذكره اه والحق ان توهم ان الاحوال كاللونية والوجود لا يدرك الا مع انفراد عاد الاصل
الى من عليه من مكابرة مع ان الامام ان يقول نحن نحد من العقل الاحوال مقعوله مشار اليها
على الانفراد مع اشتراكها في وصف فلا بد من امر بها هي به تلك الاحوال والصحيح انهم
ارادوا بالمدرك على سبيل السعة ما ذكرنا انهم ثم ان هذا التعريف مع كونها واهية لا يدفع
ما ذكره الامام ضرورة ان كل امرين واقعتين سواء كانا صالحين للادراك على الانفراد
لا فيهما مشتركان في ذاتي اولا وهذا هو بعينه سواء سميتموه تماثلا اولا وسواء سميتموه اختلافا
اولا وبه يحصل الالزام اللهم الا ان يقال نعليم اراد وان التماثل هو تقابل الموجودين
في حقيقتها والاختلاف اختلافها والاحوال ليست موجودة فلا اشتراك بينها
الا في امور اعتبارية وتمايزها بحسب نفس الماهيات كتخالف الواجب تعالى مع الممكنات
فح يرجع الى ما ذكره اه ولا يخفى بعده من مطاف كلامهم ثم قال الامام والذي قوله ان
هذا الالزام غير وارد لان هنا ان السواد والبياض مثلا يشتركان في جنس ومتمايزان
بفصول اما الوجود والسوادية فانهما يختلفان بحقيقتهما ويشتركان في الحالية وهي ليست
صفة ثبوتية لانه لا معنى لها الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما واذا كان الاشتراك واقعا
في معنى سلبي لم يلزم ان يكون استحاله صفة قائمة بالوجود فلم يلزم ان يكون للحال

حال فال

حال قال المص هذا الا بدفع الالزام عنهم لانهم يقولون ان الحال سلب محض بل يقولون
ان الحال انها وصف ليس بموجود ولا معدوم عندهم ليس موجودا ولا معدوما
مع انه ليس بحال فاذن الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم بخصوص
تلك الامور التي يسمونها احوالا ويشترك الاحوال فيه وحاصله ان الحال مفهوم
ثبوتي مقيد بالعدم وليس نفس العدم فيصح ان يكون المشترك بين الاحوال واصل
كلام الامام لا يندفع به فانه يمنع ان الاشتراك في الحالية يقتضي امرا اخر اذ يجوز ان
يكون عرضا لك من المفهومات التي اعتبرت فيها الاعدام والاختلاف بنفس
الماهية والاحوال امور ثبوتية فلا يكون ما اخذ فيه العدم ولو تقييدا ذاتيا مشتركا
ذاتيا بل عرضيا نعم لو اكتفى على مجرد المنع لكان اصح ثم ان تباين المستحيل عن المعدوم
مما تفرد به المصنف والمشهور ان المعدوم اعم من المستحيل عندهم ولعله بطول باعه
في هذه الفنون له اطلاع ليس لغيره قال الش واما الثاني فلانا نقول كما مر غير مرة الخ
هم ان يقولوا ان تلك المفهومات القديمة الثابتة كانت مكسوة واحدة وانما له التعدد به
والتفصيل في اعتبار العقل كما قلتم انهم اجمعون في اللزوم ولزومه وقد مر مثله وقد قال
مستحيل
رحمه الله الجليل والسار اليه رحمه الله العلي فيما مضى ان عدم تناهي الاجزاء العقلية غير محيل
فتذكر فان تفصيله فيما تقدم قال الش ولا معنى لجعل هذا الكلام بهذا المعنى في تفاريع القول بثبوت
المعدوم بل لا معنى لذلك بان يقال ان المتكلمين وغيرهم ممكن لم يستحيل عندهم تحقيق الجعل البسيط
قالوا انه لا جعل الا الجعل المؤلف فهو في الايجاد او جعل الذوات ذواتا او الذوات اذ هي
خالية عن العدم لا وجود لها حتى لا جعل الا جعل الايجاد فلابد من ان يكون من قبيل الثاني وهو محال
فعلى هذا اصح التفريع قال الش قال بعضهم لا يجوز اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية

الخ فيل هذا البيان انما يتم لو اختلفوا في وقوع الشك فيما ذكره كما نقله عنهم واما على ما نقله غيره
كصاحب المواقف حيث قال والكل اتفقوا على ان بعد العلم بان للعالم صانعا قادرا عالما حيا
يحتاج الى اثباته من من اتفاقهم على امكان الشك بعد ذلك العلم فلا يتم لانه منهم من لا يجوز
ان يكون للمعدوم صفة اصلا كان عليهم كيف اتفقوا على ذلك فالبيان على هذا ان يقال
لما جوزوا عن آخرهم ان يكون لشيء ثبوت عاريا عن الوجود فلا يكون وجود الموصوف بصفة
ضروريا لان العقل لا ينقبض عن ان يكون الثبوت كافيا في الاتصاف بالصفات في بادي الرأي
فيمكن ان يعرض الشك في وجود الموصوف بعد الجزم بالاتصاف بالاوصاف ومن ههنا ظهر
ضعف ما ذكره الامام الرازي في المحصل من انهم اتفقوا على ان بعد العلم الخ فانهم لما جوزوا اتصاف
المعدومات وبعضه رحمه الله الجليل بان هذا البيان لا يلائم المتن فان قول المصنف في وقوع الشك في
خبر الاختلاف لكونه معطوفا على اثبات صفة العدم وامكان وصفه بالحكمة فكلام المصنف صريح في
ان هؤلاء مختلفون فيه وايضا ان هذا البيان انما يصح لو سلم القائلون ان العلم بالوجود بعد العلم
بالاتصاف بالاوصاف ليس ضروريا وهو غير معلوم اذ لعلهم يدعون الضرورة في تلك الدعوى
وينسبون المخالف الى المكابرة وايضا لا يثبت اتفاقهم على وقوع الشك المذكور وان فرضنا انه
ليس في نفس الامر ضروريا وهو ظاهر وايضا لا يثبت من اتفاقهم على تجويز الثبوت الخارجي بدون الوجود
الخارجي اتفاقهم على عدم انقباض العقل عن الاتصاف بالصفات الخارجية بدون الوجود الخارجي
الا ترى ان القائلين بالوجود الذهني لا يجوزون الشك في وجود المتحرك القادر في الخارج
مع اثباتهم الوجود الذهني بدون الوجود الخارجي ويرد عليه اولا انه ليس يطبق المتن سلمنا لكن
حاصل كلامه ان هذا التعليل صحيح على ما نقله فليكن المصنف ايضا ناقلا كذلك واما على ما نقله غيره
كالامام وصاحب المواقف ومن اتباعهما فلا يتم هذا التعليل فلا بد من ان يوجه بوجه اخر وثانيا انه لما

بجوزان

يجوز ان يكون قول المص وقوع الشك مقطوعا على تحقق الذوات ونحوه ثانيا انه لم يقصد
بما ذكره الاستدلال على الاتفاق في امكان وقوع الشك بل حاصل كلامه ان البعض نقلوا منهم
انهم اتفقوا على ذلك وهذا القدر كاف في الاتفاق وما ذكره بيان المنشا ولا شبهة في انه
صالح لبيانه ثم اعلم ان السيد قدس سره الشريف شرح قول المواقف الكل الخ بجميع القائلين
بان المعدومات الثابتة متصفة بالصفات وهو الاظهر فان من لا يرى الاتصاف بصفة
دون الاتصاف بها منحصر في الموجودات كيف يقول ان الشك ينطرق ثم الامام الرازي
اورد الدليل بانهم لم يجوزوا الاتصاف الخ فانه قرينة على ان المراد جمهور المتفقوا العياش
المعهودون والله اعلم قال الش ولقائل ان يقول من قال منهم باتصاف المعدوم
واعلم انهم ان قالوا بان المعدومات في حالة العدم الخارجي لها ثبوت وخصوا ذلك الثبوت
باسم الثبوت الخارجي الذي هو المتعارف بالوجود فهو بازاء الوجود الذهني الذي
به الفلاسفة فلا منافاة في الاتصاف في حالة العدم بالصفات كما يقولون ان الاوتاد
موجودة في القوى الدراكة مع اتصافها بالصفات المادية كالطول والقصر مع انها معدومة
في العين وكما يقولون الفلاسفة القدماء ثبوت العالم المثالي الذي بعض مظاهره الخيال
والمرآة ويتجه كلام الش ويندفع عنه السفسطة التي اوردها الامام الرازي ويندفع ايضا ما قيل
على الش بان مقصود الامام الرازي ان القول بجواز كون محال الحركات والالوان التي
من الصفات العينية امورا معدومة ولا يعلم وجوده الا بدليل مكابرة فان بديهة العقل
قاضية بان الموصوف بتلك الصفات موجودة فنقول الى ما ذكره المص من قبل والسيد
باوفق الوجود فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله وذلك ظ لكن الاستغناء
عن المؤثر في هذا الثبوت دون الثبوت المتعارف مكابرة محضة فهذا يدل على ان مرادهم

ان الذوات مع كونها معدومة ثابتة وهذا كما نقل عن الافلاطون من وجود الماهية المجردة فما
الثبوت محض اسم لا غير فهذا يدل على ان مقصودهم بالثبوت كون الماهيات التي وجودنا زايدة عليها منحفظة مع النفي عن الوجود والثبوت ح يتجه ما اورده الامام وقد مر اشارة اليه
اليه فيما تقدم قال صاحب المواقف لعلهم ارادوا انا بعد ان نعلم ان صانع العالم واجب
متصف بهذه الصفة الصفات يحتاج الى ان نبين ان للعالم صانعا اى ذاتا متصفة
بها كما نعلم ان الواجب يمتنع عليه العدم ومع ذلك الى الاثبات بالبرهان وهذا قول
صحيح ونعم ما قال السيد قدس سره الشريف ان هذا الاعتذار بعيد جدا لان جعل هذا الكلام
من تفاريع ثبوت المعدوم لا وجه له فان الكل متفقون على ذلك قال وعلى القول بالحال
من تقسيم الحال الى المعلل الخ على ما ذكرنا من مرادهم من الحال وهو هو الاصاف الثبوتية التي تسميها
الجاهير بالاوصاف الانتزاعية فلا خفا في صحة هذه القسمة قوله العدم المطلق بهذا المعنى
صالح في نفسه الى الوجود وغيره من المفهومات ولو كسب المفهوم كذا في بعض النسخ والحق
ان اضافية الى الماهيات في نفسه صحيحة وانما واقعة وقد ذكرنا وجهه في بحث اشتراك الوجود
وحاصله ان الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه الجعل البسيط كما ارتضى به
الموري الحيل ولا خفا في ان متعلق الجعل انما هو ما هو متعلق كيفية الامكان او هو عبارة عن
تساوي الطرفين وعن سلب ضرورتها فهو المخلوق وغير المخلوق وان كان بالذات وسلبا
فالمدعي حاصل وان كان احدهما الذات والاخر سلب الوجود فلا يخفى ما فيه ثم اعلم
انهم يقولون ان الابوة والبنوة متقابلان بتقابل التضايف مع مجتمعان في
لكنهما لا يجتمعان بجهة واحدة ولذلك كانت متقابلين بتقابل التضايف وذلك
ان اخذنا متضايفين الى شيء واحد وكذلك الوجود والعدم المطلق بهذا المعنى فان الوجود

ان أخذ

ان اخذنا مضافين الى شيء واحد وكذلك الوجود والعدم المطلق بهذا المعنى فان
الوجود ان اخذ وجود الشيء والعدم عدما لذلك كانا متضادين في الاجتماع ولا يخفى ولا
يخفى عليك ما فيه من التعسف ضرورة ان المتقابل بالذات انما هو المضاف لا المطلق
وان كان مثل هذا التضاد مستوجبا للتقابل فلم لا يجوز ان يكون الوجود الخاص والعدم المطلق
متقابلين قال الشارح وما يقال من ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى معروض يرد عليه انه يلزم
ان يكون مفهوما اضافيا والبديهة تشهد بخلافه واجاب عنه السيد قدس سره الشريف القايل
بانا لا نسلم ذلك لجواز ان يكون صفة حقيقية يلزمها الاضافة لزوما عقليا وانت تعلم
ما فيه فان الاضافة اذا قد لزمته لزوما عقليا فهو طبعا اضافي نعم ليس من قبيل الاضافات
المتكررة كالعلية والمعلولية بل من قبيل السلب وساير المفهومات النسبية التي لها جانب
واحد الا ان يقال ان الوجود طبعا حقيقة لكن الاضافة لزمتها في العادة وهو المراد باللزوم
العقلي وان كان في نفسه يمكن ان يعقل في نفسه من دون الانتساب الى شيء آخر من
الماهيات كما يلزم تحصيل اللفظ لتعقل المعنى قوله ما ذكره في الوجود واظهر منه في العدم الضمير
ان كان راجعا الى الشارح فيكون مساعدة له مع كونه من التعريض بان سوق كلامه التسوية
بين الوجود والعدم في كونهما متصورين بدون الانتساب ولكن يرد عليه انه صرح الجليل
بخلافه فيما تقدم في بحث اشتراك الوجود وما يجيء منه الجليل في تفسير المعقول
الثاني وايضا لا يلائم قوله الاولى ههنا مقصدان الخ وكذا لا يلائم اطلاق لفظ الخفي والا
خفي فانه يدل على ان اصل الكلام ثابت لكنه مع الخفاء بالتفاوت وايضا لا يلائم
قوله الاتي بسبب انه كما قيل به وان كان للسيد قدس سره الشريف القايل بهذا القول
فهو اعتراض على الشارح بان شهادة البديهة انما هي بانه انما هي شهادة البديهة لا القول منه

بل الظاهر الذي يحكم به البديهة ما ذكره السيد قدس سره الشريف فرد عليه ان الاظهرية ثم بل
اضافة العدم والسلب اظهر والجواب ان مقصوده ان ما ذكره السيد قدس سره الشريف
في الوجود ليس بالظهر وانما الاظهر منه في ما ذكره في العدم هذا ان خالف القواعد اللسانية
فلا مشاحة اوسع ثم الاظهرية مبنيا على ان الوجود والعدم كلاهما نسبي وهو وهم فالوجود لا يحتاج
تعقله الى ان يتصور معه شيء آخر قوله والثاني انه لا يمكن تصوره الا مضافا الى الوجود فخفاء
والثاني اخفى من الاول ان اراد ان المقابلين الصحيحان لكن الثاني اخفى فان اراد ما
للاول انه لا يمكن تصوره غير مقيد بشيء ما وان كان منحصرا في الوجود فهما ايلان الى مقام واحد
وان اراد ان ذلك قد يتحقق في غير الوجود كالماهيات فالثاني غير صحيح والحق
ان الثاني غير صحيح كما عرفت من حديث الجعل البسيط الا ان يأول كلامه بما سياتي
منه رح الجليل بعد غفريب قوله اقول تقييده في نفسه بالوجود لا ينافي كونه مطلقا كما
في العمى المطلق ونفصل ان حقيقة العدم لما كان سلب الوجود لا يعقل سلب غير
مضاف فالاطلاق والتقييد بالقياس التي افاده غير مضاف الى الشيء ولئن تنزل
فنقول سلمنا انه يعقل غير مضاف فالسلب اعم جزء العدم وانما العدم سلب الوجود
فاطلاقه وتقييده بالقياس الى شيء آخر وكون السلب ماخوذا تارة مطلقا وتارة
مقيدا بالوجود لا ينافي اطلاق العدم مع ان الاضافة مع الوجود مندمجة وهو ظاهر وفي
التمثيل بالعمى اشارة ضعيفة بمثل ما اورده فيه جل الفرس فانه مضاف مع انه
مطلق بالنظر الى اعتبار مضافا فيقال جل فرس ومقيد باعتباره اضافته الى
زيد فيقال جل فرس زيد فانه قال في بعض تعليقه الاولى بالتمثيل العمى المطلق وعمى زيد
والسفل المطلق وسفك زيد لان الشيء يقول ان العدم بمعنى الرفع المطلق فاذا قيل العدم

المطلق كان

المطلق كما معناه الرفع غير مضاف الى شي فلا يكون المثال المذكور مطابقا له ولا يخفى
ما فيه فان مبنى الكلام ان العلم او غير مسلم وعلى الاول فكلامه حق ولا شي من التمثيلين ولا
المنع اصلا ضرورة ان العدم اذ حقيقة الرفع المطلق فلا اطلاق ليس الا ان نضاف
الى شي وعلى الثاني فكلا التمثيلين صحيح بلا مرية الا ان يقال ان المقصود ان الاولى
ان يمثل بما هو عدم ليلائم المثال والممثل له هذا ثم الحق انه ان كان الكلام في المقام الثاني
فالعدم المطلق هو السلب غير مضاف الى الوجود كما سمعناك وسلب الوجود
مضاف اليه وان كان في المقام الاول فلا يبعد ان العدم رفع شي وهو المطلق
والمضاف هو مضاف الى خصوص الوجود او غيره قوله ويشبه ان العدم في اصل
وضع الخ وهذا يدل على ان العدم في نفسه مما يعقل بدون الوجود لكن اختص في
عرفنا في رفع الوجود ولعل اراد به الاستعمال الاكثري والا فلا بد من القول في رفع
الماهية ايضا ليلائم الجعل البسيط فيتضح بحث المواد الثلث فافهم ثم انك قد دريت
ان الوجود مشترك لفظي بين الوجود في نفسه والوجود بغيره فالعدم ان كان غير متصور
الا بالاضافة الى الوجود ايضا مشترك لفظي ثم ينبغي ان يتفحص عن معنى رفع الوجود
فان اريد ان الوجود معدوم فهو غير صحيح والا يلزم ان يكون الموجودات معدومات
لما علمت وسيعلم ان الوجود معدوم وايضا لا شبهة في ان عدم زيد ليس باعتبار
انعدام الوجود وان اريد رفع الوجود عن شي فهو عدم رابطي لا غير مع انك
قسمته الى العدم في نفسه والعدم بغيره والجواب ان الوجود قد يراد به هذا المفهوم
وقد يكنى عنه من مرتبة الماهية الموجودة وما يحكى عنه ويضاف اليه الرافع وهو العدم
في نفسه وقد يراد النسبة بين بين في القضايا القائلة زيد موجود وزيد ضاحك وامثالها

ويتعلق بها السلب اما بان يبقى على حالها ثم تضاف السلب كما هو راى القدماء
او بان يوجد معنى بسيطا يعبر عنه برفع النسبة كما هو راى المتاخرين فما يعبر برفع النسبة
في العبارة المحيط وهو العدم الرابطي والفض قد يوجد الوجه معنى مستقلا فيرفع
عن زيد مثلا فهذا الرفع رفع في نفسه بعينه ما يراد عنه بهو يه للغير وقد يوخذ على انه رابط
بين الطرفين ثم يرفع ويسمى الفض اشارة اليه في موضعه قال الش واما ثانيا فلانا ونقول
مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود وهذا حق كما سمعت مرارا ان سلب الماهية
في نفسها معقول اليه ولولاه لارتفع الجعل فاسر والامكان الى الامتناع او الوجوب
فان الجعل هو البسيط على ما يراه اهل التحقيق ثم انه قد نوقش في كلام الش بالمنع والاستناد
بان معنى العدم بالفارسية نابودن وبي هستي وقد يحذف الباء ولو هستي والا
شك ان لفظي نا وبي مرادفان للا وان لفظي بودن وهستي مرادفان للوجود فيكون
المفهوم من لفظ العدم هو المفهوم من لفظ اللا وجود واذا كان كذلك فكيف
يتصور العدم مع الغفلة عن الوجود وتعقبه رحمه الله الجليل بانك قد علمت ان الش
يقول ان معنى العدم هو الرفع المطلق فاذا اضيف الى الوجود صار معناه رفع الوجود
يعبر عنه بالفارسية بما ذكره فذلك تفسير العدم المضاف الى الوجود لا للعدم المطلق
بل العدم المطلق لا يوجد له في الفارسية لفظ مرادف فان معناه مصادق كلمة نا وبي
وهما حرفان بمعنى لا في العربية والعدم اسم ولا مرادفة بين الاسم والحرف ولا يلزم
ان يكون لكل لفظ عربي مرادف بالفارسية فما ذكره في معرض السند وان لم يقدح
الكلام عليه في اصل المنع لكن ليس كلاما متينا وعرضيا انتيه عليه ولا يخفى ما فيه من ابه مناقشة
شبهته بالنقاش اللفظي فان اصل المنع متجه عنده رحمه الله الجليل بالنص كما الحواشي

السابقة

السابقة واللاحقة من قوله مسـ ان الرفع مطلقا يمكن تصوره بدون الوجود وكلمة

ما ولي وان كانت حرفا لكنها اذا ضمت مع مسمى صارت اسم الفصيح الوجه

ما ولي وان كانت حرفا اطلاق المراد كما ان كلمة لا اسم حرف واذا جعلت ضميمة للوجه

للوجود مثلا حتى صار المجموع كلمة واحدة ارتكبت الى الاسمية كما ذكره البعض ولئن سلم بعد

عليه فمعنى المراد توسع كما يطلقون على اللفظ المركب والمفرد لتقاربهما والمقصود ان

العدم لا يعقل الا الى الوجود ولما شابه على ذلك والكلام الثاني محل بنفسه آخر وهو

ان تفسير العدم المطلق بذلك بمعنى ادعاء ان السلب لا يعقل الا مضافا

الى الوجود ممنوع انشاء واسنده بما ذكره وح لا نتيجة كلام هذا المناقش الا ان يوجه بايجد

ضرورة لحكومة الوجدان ان العدم لا يعقل الا مضافا الى الوجود ثم هذا وان كان

بعيدا من حيث المعنى فان العدم المطلق الذي يزعمه انه مساوي لهذا التفسير

فلا مضايقة في التفرع بيد فع ايراداته ويحتاج في دفعه بان المفسر ترعم ان ذلك

حقيقة كما يلوح من كلامه قوله احول سـ ان الرفع مطلقا الخ يعني اولا يمنع ان الرفع

مطلقا يمكن تصوره مع القول عن الوجه وثانيا بعد التسليم ان كلا منافي العدم المقابل

للوجه وليس ذلك لا سلب الوجود فيصح التقسيم المذكور بلا مرتبة والمنع الاول

نشوه الخفا كما ذكرنا واما الكلام الثاني فلوجه قال المسـ بل باعتبار لا يقدح في تقابلهما

الخ قيل عليه هذا الاجتماع انما هو الاجتماع الوضعي لا الاجتماع الوقعي والاول ظاهر من كل

متقابلين لا يصح ان يجعل مقصرا براسه وايضا ان المفهوم المتبادر من قوله كمعان

تمعان في نفس الامر وتحقيقه رحمه الله الجليل في بعض التعاليق ان الامور الظاهرة

قد يتعرض لها الاعداد انما ليتوسل بها الى امور خفية او لان لها مدخلا في توضيح الامور الخفية

او استظراد المناسبتهما مع بعض المسايل الى غير ذلك من الاغراض والمقاصد وههنا لا توقف
للاجتماع الذي يكون احدهما بحسب نفس الامر والاخر بحسب فرض العقل بان يذكر معه الاجتماع الذي
يكون كلاهما بحسب الفرض وقد يورد عليه بان حاصل كلام القايل انه على تقدير تقريره
لا فايده لكلام المصنف وقد يجتمعان فالاعتذار بان ههنا لا توقف للاجتماع
احدهما الى لاوجه له اذ هذا الاعتذار انما هو بقول المصنف وقد يعقلان معا لا بما ذكره
القايل انت تعلم ان مقصوده رحمه الله الجليل ان قوله وقد يجتمعان لمناسبته لمع قوله
وقد يعقلان معا ولكن لا جدوى فانه يرد على قوله ويعقلان معا مثل ما اورد على
القول السابق فلا اعتذار او الاصلح ان يقال انه ينفع في دفع الشبهة المعروفة بالمجهول
المطلق ويتوجه بها بعد ولكن بعد قول القايل لا يخلو عن قوة كما لا يخفى لكن يخف عليه
بيان توجيه آخر وقد نقل عنه بان يقال الوجود المطلق والعدم مطلق على ما ذكره
انه متقابلان لا مطلقا بل الشرايط مخصوصة وقيود مفصلة مثل ان يعتبر احدهما في بعض
الاوقات دون الاخر فيجتمعان لا من حيث التقابل وان وان يعتبر احدهما في بعض
الاوقات والاخر كذلك اما بالاستغراق او بالخصوصة متقابلان لا يجتمعان مثلا
اذا اوجد زيد في وقت دون آخر صدق عليه الموجود المطلق والمعدوم المطلق ضرورة
ان صدق الاخص يستلزم صدق الاعم وصدق المقيد يستلزم صدق المطلق لكنهما بهذا
الاعتبارين ليسا متقابلين لفقد شرط التقابل وهكذا ساير المفردات التي مطلق
عليها انها متقابلة بل انما متقابلان بشروط بخلاف القضايا فان القيود المعتبرة في
مقابلها فيها حتى اذا فقد شي منها فيها لم يعد متقابلا ويعقبه رحمه الله الجليل بان القوم
جميعا عرفوا المتقابلين بالامرين الذين لا يجتمعان في موضع واحد في زمان واحد من جهة

واحدة فالقيود والشروط المعتبرة في اسم المتقابلين مثلا لو كان التقابل بين سواد
جسم في زمان وبين بياضه في ذلك الزمان لم يحتج الى تلك القيود فان المتقابلين
ح لا يجتمعان اصلا واذا كان التقابل بين السواد والبياض بدون التقيد بتلك القيود
فلا بد من احد من تلك القيود في رسمهما فانهما يجتمعان بدون تلك القيود وانما لا يجتمعان
اذا قيد بتلك القيود فما ذكره من باب اشتباه مفهوم بما صدق عليه فان تلك القيود
معتبرة في مفهومهما لا فيما صدقا عليه ويرد عليه بان مقصود الموجه ان المفردات التي
يطلق عليها التقابل فانه يمنع اجتماعهما مع رعاية الشروط والقيود التي اعتبرت ماخوذة
فيها حتى اذا فقد واحد منها لم يطلق التقابل فالمراد بقوله متقابلان ممتنعا الاجتماع لا
مطلقا لا انهما ليسا متقابلين بالمعنى المصطلح ح معنى قوله قد يجتمعان في الواقع في الجملة
لكن باعتبار كونهما متقابلين اي عديم الاجتماع في زمان في موضوع حتى يرد ان المتقابلين
لا يجتمعان فكيف كان اجتماعهما ولكن لاحد ان يقول انه على هذا التوجيه شابهة ظهور
هذه المسئلة بحيث لا يحتاج في الطلب في العلم فان كل شيئين متقابلين متنافيين
قد يجتمعان ولا يجتمعان اذا روعي معهما ما يصح المنافاة والاصح ان يقال في توجيه
المتن ان الوجود المطلق هو الوجود لا بشرط شيء وهو متحقق بتحقق فرد وبقي بانتفاء فرد
ولذلك تراهم يقولون لن الحكم الثابت او المنفي للافراد ثبت او منفي للطبيعة فعدم
هذا الوجود هو العدم المطلق ويسميه المتاخرون بمطلق العدم وقد يوخذ من حيث الشمول
والا يطابق على عدة فرد وعدمه عدمه بالمرة وهو العدم المطلق في استعمالات المتاخرين
والاجتماع في زمان في موضوع فحاصل كلام المص ان الوجود والعدم المطلقين
قد يجتمعان في زمان كما اذا وجد ما هيته في الخارج وعدمت عن ذهن لكن لا تقابل بينهما

ولا يجتمعان من حيث وهو ان يوجد العدم بحيث معدوم الماهية بالمرة لا في الذهن ولا في وقت من
الاوقات وسيجيء اليه اشاره اليه ايضا وعلى هذا القياس او ان لم يوجد العدم مضافا الى الوجود
والى صل انه اشار اولا الى بن الوجود وقد يوجد مطلقا و يوجد العدم مقابلا او ثانيا الى انها قد يوجدان
مطلقين بحيث يجتمعان لكنهما بهذا الاعتبار ليسا متقابلين هذا وقيل قوله قد يجتمعان لا باعتبار
التقابل انما يصح في الوجود المطلق الشامل الذهني والخارجي او الذهني بخصوصه ولا يصح في الوجود الخارجي
فهو قضية مهملة ولا يبعد ان يجعل كلمة قد اشاره الى جزئية الحكم الملازمة للاهمال فيكون اشارة
اليه كما ذكره المصـ في شرح الاشارات من جعله كلمة قد لبيان جزئية الحكم تجوزا ولا يظهر وجهه فانه
الكان معناه ما ذكره انه فالحكم نافذ في الوجود الخارجي ايضا ضرورة ان الوجود الخارجي و
العدم الخارجي يجتمعان بان يكون احدهما بحسب نفس الامر والآخر بحسب الفرض وان اريد اجتماعهما
في نفس الامر باعتبار واحد في زمان واحد فلا يصح اجتماعهما في المطلق والذهني ايضا ولعله حمل
على ما ذكرنا ولا يخفى عليك ان الوجود الخارجي اي مطلقه ومطلق العدم الخارجي لا يجتمعان
في موضوع اصلا وان لم يحمل عليه بل العدم هو العدم المطلق فالكل سواسية وعلى هذا ينبغي ان
تفسيرهم يفرع عليه ما ذكره وا ما تعليقه بما في الشرح فلا يليق قطعا فتامل قال الشـ فان ذات
الموضوع في هذه القضية يكون موصوفا الخ وقد يقال ان الذات ليست موجودة في الذهن
اصلا وانما الموجود فيه عنوان الموضوع وهي انما يتصف بالعدم فما هو موجود ليس موصوفا
بالعدم وما هو فلا يصح ان يقال ان الاتصاف بالوجود بحسب الفرض والاتصاف
بالعدم بحسب نفس الامر على عكس ما في الشرح وهذا مبني على ما مر منه رحمه الله الجليل ان محصل القضية
الحقيقية كل ما يوجد كان ح وان رجع محصلها الى ان ما هو ج في الواقع ولو على سبيل التقدير
فالكلام الاتصاف بوصف مستدعيا لوجود الموصوف فكذلك والا كما يلوح عليه

رها انه فيما قيل في شبهة المعدوم فلا اتصاف بالوجود ويجب الفرض البضم في هذه القضية
ولو قال ان لنا ان نفرض الموجود معدوما مطلقا وان نفرض المعدوم موجودا فيقد اجتمعا
بحيث ما صره التقابل وما هو التقابل لكان الامر اسهل جدا ولا مخلص الا بان يلتزم
ان الوجود بالوجه وجود في الوجه ولا يخرج عن بعد بعيد مع ان المعدوم المطلق للرودة على
قاعدة استدعاء الاتصاف وجود الموصوف ويمكن ان يقال ان معنى تلك القضية
ان الذوات الموجودة في الذهن قد فرضت معدومة مطلقة ولا يخفى ما فيه من الاعتساف
قيل لا حاجة في دفع الايراد على ما قرره الى التزام ان الاتصاف بالعدم ليس بحسب نفس
الامر او يمكن دفعه بعدم اتحاد الزمان لان اتصاف بالعدم ليس بحسب نفس الامر او يمكن
دفعه بعدم اتحاد الزمان لان اتصاف ذوات الموضوع بعنوانه لا يلزم ان يقارن
الحكم او بعدم اختلاف الجهة المعتبر في التناقض لانهما فعليتان عند الشيخ وفعلية وممكنة على
مذهب المعلم الثاني على ما هو المشهور وفيه ان الشيخ بصدد بيان اجتماع العدم والوجود
المطلقين المتقابلين والاجتماع عن تحققهما في زمان واحد الا في زمانين ولذلك
احتاج الى اعتبار العدم الفرضي على ان هذه القضية دائمة ازلية او منتشرة ولها عامة وسيجي
تفصيله ان شاء الله تعالى في موضعه ثم قيل وانما يحتاج اليه اذا قرر الكلام في قولنا كل معدوم
مطلق واما منع الحكم عليه او قرر بكذا الا بد من اتصاف ذات الموضوع بالثبوت لان
اتصافها بالوصف بالفعل وانت تعلم انه لا يبعد ان كلام محمولا على الاول بل كلفة فافهم
وعلى الثاني تكلفة قال الله والى هذا المعنى اشار بقوله وبعقلان الخ والاقرب على
ما اتقن ان ما عبارة المصنف هو انهما وان كان متقابلين في العروض لكنهما قد يجتمعان
في التصور ولا تقابل بينهما في الوجود الذي قوله الظ ان المراد بقوله عدم مثله عدم غير مضاف

الخ حاصل كلامه ان العدم هو سلب الوجود ثم الوجود قد يوخذ من حيث هو هو ويضاف
السلب اليه وهذا السلب قد يصدق على العدم الخارجي بخصوصه والذهني بخصوصه وهو لا
يقابل الوجود المطلق اصلا فانهما يجتمعان بلا شبهة   وبه سلب وجودا على ان يكونا
السلب متعلقا بنفس الفرد المنفسر في قوة السيه جزئية والاول في قوة السالبة وقد توخذ من
حيث الاطلاق ثم يضاف السلب اليه ماخوذ من تلك الحيثية حتى يكون مساويا لسلب
وجود ما بحيث يتعلق بالامتناع وهو محصله سلب جنس الوجود وهو مقابل الوجود المطلق
وهو لا يصدق على الماهية المعدومة في الخارج فقط او في الذهني فقط فاندفع السوال واما
ما ذكره الشارح فهو غير واف لان الوجود المطلق عنده بنفسه غير مضاف الى ماهية والعدم
هو السلب غير مضاف الى الوجود وغيره ولا شبهة في ان المعدوم في الخارج يصدق عليه
ذلك العدم والوجود فلا يندفع السوال قطعا وايضا ان ما ذكره من ان الوجود يقابل العدم
غير الخ لا يندفع اصلا فان العدم الخارجي لا يعقل الا سلب   ذهني يتحقق بان يعدم
من ذهن دون آخر كذا الوجود الاعم الخ فان عدم التحقق ذهنا وخارجا لا يعقل مساواة الا
سلب الوجود على الاطلاق وهو يخالف ما ذكره سابقا بطل بما رواه السلب الوجود
ذهنا وخارجا مساو للسلب المطلق الذي لم يوخذ فيه اضافة الى شيء اصلا وكذا العدم الخارجي
وقد سبق ان السلب المطلق قد يتحقق بان يتحقق عدم خاص فله ان يعتبر في هذا العدم الخاص ذلك
الاعتبارين فباعتبار احدهما لا يقابل الوجود وبالاعتبار الاخر يقابله وهو مساو لسلب الوجود
المطلق من حيث هو مطلق فهذا ان امكن فهو كلام صحيح يندفع عنه ما اورده رحمه الله الجليل ولكن
كيف السبيل الى موضع البد ولعلك تقول انك قد زعمت سابقا ان العدم قد يضاف
الى الماهية ايضا فكيف قلت ههنا ان العدم هو سلب الوجود فيقال لك لكن كلام رح الجليل

ظاهر في

ظاهر في انه لا يضاف الا الى الوجود ولا عبارة عليه على طوره وان سلكنا مسلك التنزل فنقول ان
الكلام المحض عن مقابل الوجود وهو سلب الاسلب ولذلك يقول الشارح بعض عباراته رحمه الله الجليل في
تعاليقه يدل على ان رفع الطبيعة من حيث هي هي لا يتحقق الا بارتفاع جميع افرادها فكيف يصح بارتفاع
قوله وتارة على ايصدق على رفع وجود فنقول قد ذكرنا ما يدفعه كان الذي ذكره في بعض التعاليق
هو ان سلب الطبيعة من حيث هي هي لا يتحقق الا بانسلاب جميع الافراد واما سلب الطبيعة
من حيث الانتشار كسلب وجود من الوجودات فانه الشارح يطلق عليه السلب والعدم المطلق
فيصدق على المعدوم في الخارج فقط ولا يجب ان يتحقق بانتفاء جميع الافراد وورد وانفاه
في شرح قوله وتارة الخ فلا يصادم فذلك الجواب مشتمل على التحقيق وعلى ما زعمه رحمه الجليل
قال السيد السند قدس الله سره صدر الحكماء فيه بحث لان الوجود والعدم المطلق بالمعنى المراد منهما
قد اجتمعا في الماهية المعروضة لانها لما كانت معروضة للوجود الذهني وهو وجود مقيد كانت
معروضة للوجود المطلق بالمعنى المراد وكذلك لما كانت معدومة بعدمها الخارجي وهو
عدم مقيد كانت معروضة للعدم المطلق بالمعنى المراد ضرورة استلزام المقيد المطلق
لكن اجتماعهما فيها لا يقدح في تقابلهما لانه يجب الوجودين لا من جهة واحدة و بعضه رحمه
الله الجليل بان محصول كلام السيد ان المراد بالوجود المطلق والعدم المطلق الوجود مقيدا بها
والوجود المطلق بهذا المعنى اما الوجود الخارجي او الوجود الذهني او الاعم منهما وكل منهما
يقابله عدم يناسبه فالوجود الخارجي يقابله العدم الخارجي والذهني يقابله الذهني والاعم
يقابله عدم يناسبه فالوجود الخارجي يقابله العدم الخارجي ذاتا ولا خارجا والماهية المعروضة
متصفة بالوجود الاعم وليست متصفة بالعدم الاعم المطلق الذي يقابله هذا مقصوده انتهى
وعلى هذا لا توجه لما اورده وانت تعلم ان هذا انما يتجه اذا كان العدم سلب الوجود فانه

الانسان

يمكن اعتبار مطلق العدم العدم المطلق فيندفع عنه الاعتراض ولا يتجه ما اورده السيد سند الامور
وقد مر من الش ان العدم المطلق المقابل الوجود وهو السلب الذي لم يعتبر اضافته الى شيء من الوجود
والماهية وح ان يحصل بما مفهوم هو عدم مطلق مساو لسلب الوجود على الاطلاق فيندفع عنه ذلك
البحث وح يسقط كلامه رحمه الله الجليل في الحاشية القديمة في الاصل والا فلا يندفع والعجب
كيف ساغ له دفعه مع انه نفسه دفع كلام الش بوجه مبني على انتفاء مساواة مفهوم العدم الذي
اخذ الش من عدم التقييد بشيء للعدم المطلق هذا فافهم قال الش اما اولا فلان اجتماع المتقابلين
الذين اعتبر تغاير الجهة انما هو الاجتماع والتقابل لا الوجود والعدم والكلام الش صريح في انهما
الوجود والعدم فالصواب ان يقال لا منافاة بان الاجتماع بعروض احدهما للاخر وبين
التقابل فلا يحتاج الى الاعتذار بما اورده التغاير الجهة لان التقابل يقتضي عدم اجتماعهما في ثالث
وليس يعجبني فانه يمكن ان ينزل كلام الش ايضا على تغاير الجهتين من الاجتماع والتقابل بان
يقال ان مقصوده ان الاجتماع بعروض احدهما ليس يستحيل حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير
تغاير الجهتين في الاجتماع والتقابل وانما يستحيل الاجتماع في ثالث وهو ليس بلازم
فلا يحتاج الى الاعتذار نعم ان كلام القائل في بيان تغاير جهتي الاجتماع والتقابل صريح
في ان العدم المقابل من جهته والعدم الجامع بجهة اخرى فاقول والش بان ابداء هذا التغاير
ليس في موضعه واعلم ان كلام الش مدفوع عنه فان حاصل ما قاله السيد قدس سره الشريف
ان العدم المقابل هو العدم الذي ثبوته للشيء بدلا عن الوجود وبجعله كان لم يكن شيئا
مذكورا والوجود لا يجتمع معه البتة وذلك انما يتصور في العروض لثالث واما عروض الوجود
للعدم فليس من ذلك القبيل فان ثبوت العدم له باعتبار انه عدم وثبوت الوجود له
باعتبار انه موجود فما ذكر تقابل العدم الوجود لم يتحقق وح آل كلامه الى ما قاله الش ولا اعتبار

عليه الا ان هذا الاجتماع غير مستحيل الاحتياج الى الاعتبار والامر فيه سهل فان العدم المطلق
الموجود في الذهن بعروض الوجود وهو بعينه معروض العدم فان ثبوت الشي بنفسه ضروري
او يقال ان الوجود في الذهن قد تشخص فقد صار فردا للعدم فقد اجتمعا في فرد فاجاب فان
الاجتماع على نحوين فان ثبوت العدم ثبوت مواطاتي وثبوت الوجود اشتقاقي وانما يمتنع
اجتماعهما من جهة واحدة من الحمل فالوجود والعدم متقابلان من جهة الحمل الاشتقاقي وفي العدم
بجعل المعروض مسلوبا عن الوجود وهو المراد بقوله من حيث انه سلب الوجود المطلق ولا شبهة
في ان هذا الشك مما يحتاج الى الدفع المذكور ولذلك تراهم يزيدون في شرايط التناقض
وحدة الحمل ولو كان مقصوده انه ذلك فالعجب كل العجب فان ما ذكره من الاجتماع هو الا
جتماع العرضي ولا شبهة في انه جايز واقع لا يحتاج اصلا اي الاعتذار ومع ذلك قد بني كلام
المتن عليه ههنا وقد اعترض على السيد قدس سره الشريف مع ان الشك التي صورة محتاج
الى الدفع فافهم قال الله واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل الخ قد عرفت ما عياه
السيد قدس سره الشريف فان تذكرته فلا تلتبس عليك عدم وروده فافهم قيل لا يخفى ان
هذا القايل لا يدعي ان تغاير الحيثين في اي مادة مصحح للاجتماع حتى لو اجتمع الوجود والعدم
في محل بان يكون موجودا ومعدوما يكن اجزاء هذا الغذاء فيه بل يدعي ان اجتماعهما في مادة
عروض احدهما للآخر بتغاير الحيثين صحيح وهو لا يستلزم الاول ولا يخفى ما فيه فان الاعتذار
العصم بذلك الاعتبار بن فهذا اصرح في اي ذلك التغاير مصحح للاجتماع وهذا القدر كاف
في قولنا مثلا المعدوم المطلق يمتنع عليه الحكم الا ان نقول ما ذكره الى ما ذكرنا قال الله واما ثانيا فلانه
اذ كان معنى قوله ويعقلان معا ما ذكره الخ ايضا فعلى ذلك التقرير ينبغي ان يقتضي على ويعقل
والجواب عليه يظهر في تقرير السيد قدس سره الشريف فافهم والجواب عما ذكره انه اولا كا

بقال ان بهذا المعنى جميعا فيكون تاكيد المنسبه المعقول ولا يخفى عن نحو بعد وثانيا ان السيد قدس سره

الشريف لم يقصد ان قوله ويعقلان رد لما يتوهم مقصود ان فيه رد او المقصود انما هو تبيين

انما يعقلان معا فيضمن اراد المذكور بلا شبهة والاصح معناه ما قد سلف فتذكر قوله قلنا

ذلك لا يقتضي كون العدم عدم الملكة لان تلك القابلية غير معتبرة في مفهوم العدم اصلا

المشهور ان العدم والملكة عدم شيء مع صلوح له وح لا شبهة في ان العدم والوجود ليس من هذا

القبيل وهو ظاهر وما ذكر اليه واف اليه ولكان عبارة عن عدم شيء عن القابل اي لم

يعتبر القابلية في المفهوم بل انما المعتبر عدم مقيد بما هو القابل في الواقع ولا شبهة في ان تقابلهما

يصلح ان يكون من تقابل العدم والملكة فلا بعد ان يق المراد بالعدم والملكة هذا المعنى

والمقابلة هذه المقابلة فلا غبار على كلام الكلام على السيد فانه قال فالمراد بالملكة معناه

المصطلح وكلام الشيخ في قاطيغورياس كانه ليس على المشهور ثم ان المعلم التحقيق وطور

وقوف اسرار الفلاسفة بنثرنا وقطمير ما فاخرجى هنا على ما سبق وبوافقه ما ذكره في تجريد

المنطق في قاطيغورياس وما شئت في كتب التقابل فالظاهر ان ذلك من اصطلاحاتهم وقد

بنى على المص وهو انه جعل العدم المقابل للوجود المقيد عدم ملكة وهو قد يضاف الى الممتنع

ويسمى بالمتعلق به وايضا ان افتقار الملكة الى الموضوع غير بين ولعل المراد الاستعداد لغير

الموضوع ثم كلامه رح الجليل يدل على انه حمل كلام السيد على ان العدم اذا اضيف الى الممكن

صار عدم ملكة كما هو من كلامه وان حمل على ان العدم ان اخذ مقيدا بالقابل كان عدم ملكة

سواء اعتبر مع ذلك القابلية او لا لم يتم ما ذكره نعم يرد انه ليس ما هو المصطلح وقد عرفته

وقيل انهم قالوا ان التقابل بين الكلية والجزئية تقابل العدم والملكة ولا شبهة في انهم لم يعتبر

القابلية كيف ان جزئية زيد ليس باعتبار انه يقبل الشركة وهذا يدل على ما ذهب اليه وانت

يعلم

بعلم ان المعترض على السيد يعترض على ذلك الصدر وان ذلك ليس مما اتفق عليه كلمات الجمهور بل انما
اورده البعض وحاله حال العدم والوجود وبعينها فلا يصلح ذلك تائيدا ثم ان الجزئية ليست عبارة
عن امتناع الشركة بل كون المفهوم بحيث يمنع الشركة عليه وهو مفهوم وجودي متعلقه العدمي وكذا
الكلية الشركة بل كون المفهوم بحيث لا يمنع الشركة عليه والوجود بان فلا يكون تقابل العدم والملكة
التي بينهما وايضا ان متقابلي العدم والملكة يجب ان يكون احدهما وجوديا وههنا كلاهما عدمي
الا ان يفسر الكلية بجواز الشركة وما ذكره في التفسير بيان باللازم ثم ان التحقيق ان الجزئي
والكلي متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلا يبعد ان يوخذ القابلية في احدهما ويوخذ الا
اضافة الى القابل ولا يخفى ما فيه فان الواجب تعالى بعينه بذاته وهو قابل الاشتراك اصلا وما
ذكرت في التحقيق انما هو اذا كان للجزئي ماهية سوى ذاته المعينة الا ان يعتبر القابلية بالنظر الى
مفهوم عرضي ايضا على ما هو خلاف المشهور وقد يعرف اعتباره اليه رحمه الله الجليل لا يقال ان الكلية هي
العدم والجزئية الملكة وح ينتقض بالمفهومات الممتنعة بدفع بالتعميم التشخص الذهني وكل ذلك جدل
قوله الا ترى انه لا يصدق الاعمى على الجدار كذا اورده السيد اقامه الله تعالى صدر الجنة وبعده رحمه
الله الجليل في تعليقاته على حواشيه بانه انما يتجه ذلك لو التزم انه لا يعتبر قابلية الموضوع
في مفهوم الملكات وهو غير مصرح في كلامه ولا لازما مما صرح به لم لا ادعي انه لا يلزم
اعتبار القابلية في مفهوم عدم الملكة ولا يمنع ايضا ورعم ان المعتبر فيه النسبة الى القابل سواء كان
القابلية معتبرة في مفهومه اولا فلا وجه لهذا التغرير ولا يتجه عليه انه كلام على السند وهو غير مجد لان
مقصوده التكلم على السند فقط بانه لا يجري اصلا فلا فائدة فيه ولا يرد ايضا ان السيد قد وجه
انه اذا اعتبر نسبتهما الى القابل يصيران عدما وملكة ولا يتم ذلك اذا كانت معتبرة في مفهوم
بعض الاعدام لاحتمال ان يكون هذه الصورة من هذا القبيل ولا يصيران عدما وملكة لان

اصطلاح العدم والملكة على مصطلحهما هو على اعتبار الانتساب الى القابل فقط ولا شبهة في ان
العدم المطلق اذا نسب الى خصوصية لم تكن القابلية معتبرة فيه وهو ان الله الجليل اركيف عدوها
وملكه وارتبرد الله انه تا انهم مصطلحهم على ما هو عليه وفيه تحمله ودر عرقيه والبحث البعث
منه رحم الله الجليل اركيف ساغ له النقل على ذلك الكور مع انه اورده نقض ذلك
بعينه فلعله سهو بعد الايراد على الشيء فان قلت العدم المطلق غير منسوب الى شيء
اصلا اعتراض على العابر الاخر الذي وهو اقتضى الخ قلت ما لم يعتبر فيا سر
الوجود والعدم الى موضوع ما لم التقابل ان يقول سلمنا لكن بالعدم والملكة يكس
مطلق العدم المنسوب الى القابل بل العدم الموجود مع التقيد بالقابل فريد
معدوم ليس العدم نحنه عدم الملكة لان العدم مطلق والتقيد بالمحل درجاط
بخلاف ما اذا اخذ العدم ماخوذا الشرط لشيء وهو عدم الملكة لان العدم
مطلق والتقيد بالمحل الممكنة والشارح يلزم انه عدم الملكة ومنه ظهر بطلان ما ذكره
الخ قد عرفت انه لا يعقل والجواب ان المراد ان التقابل لا بد له من ان يكون
المتقابلين قد اخذ في مفهومهما الاضافة الى موضوع مخصوص لان المتبع بحثه
عليه بلا مرية قلت قد يتحقق تقابل العدم والملكة الا من في المفردات الخ و
المفصل انه الزم اولا انه على ما ذكره الشارح يلزم ان يكون العدم المطلق مقابل
الوجود المطلق بهذا التقابل واجاب بما ان عدم الملكة هو العدم المنسوب الى
موضوع والمطلق ليس كذلك بالملازمة ثم ورد عليه ثالثا بانهما منعا بلان
ولا تقابل الا مع الاضافة فحرج الحاصل ان العدم والملكة هو عدم المنسوب
بخلاف العدم والوجود المطلقين ما الفرق وارد على الانتساب عدمه

ثم د